ویتولد گومبرویچ

ترجمهٔ مجید پروانه‌پور



فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه

فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه

سرشناسه: گومبروویچ، ویتولد، ۱۹۰۴ - ۱۹۶۹ م.
Gombrowicz, Witold
عنوان و نام پدیدآور: فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه/ ویتولد گومبرویچ؛ ترجمه مجید پروانه پور.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری: ۱۳۶ ص.
شابک: ۷-۹۳۱-۳۱۱-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: این کتاب از روی متن انگلیسی با عنوان: A guide to philosophy in six hours and fifteen minutes ترجمه شده است.
موضوع: فلسفه اروپایی.
موضوع: فلسفه جدید.
شناسه افزوده: پروانه پور، مجید، ۱۳۵۸ -، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۸ف۹گ/ ۷۹۲ B
رده‌بندی دیویی: ۱۹۰
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۲۷۹۰۴۹

فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه

ویتولد گومبروویچ

ترجمهٔ مجید پروانه‌پور

این کتاب ترجمه‌ای است از:

A Guide to Philosophy in Six Hours and Fifteen Minutes

Witold Gombrowicz

Yale University Press, 2004

انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شمارهٔ ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

ویتولد گومبروویچ

فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه

ترجمهٔ مجید پروانه‌پور

چاپ اول

۲۰۰۰ نسخه

۱۳۹۰

چاپ شمشاد

شابک: ۷ - ۹۳۱ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 931 - 7

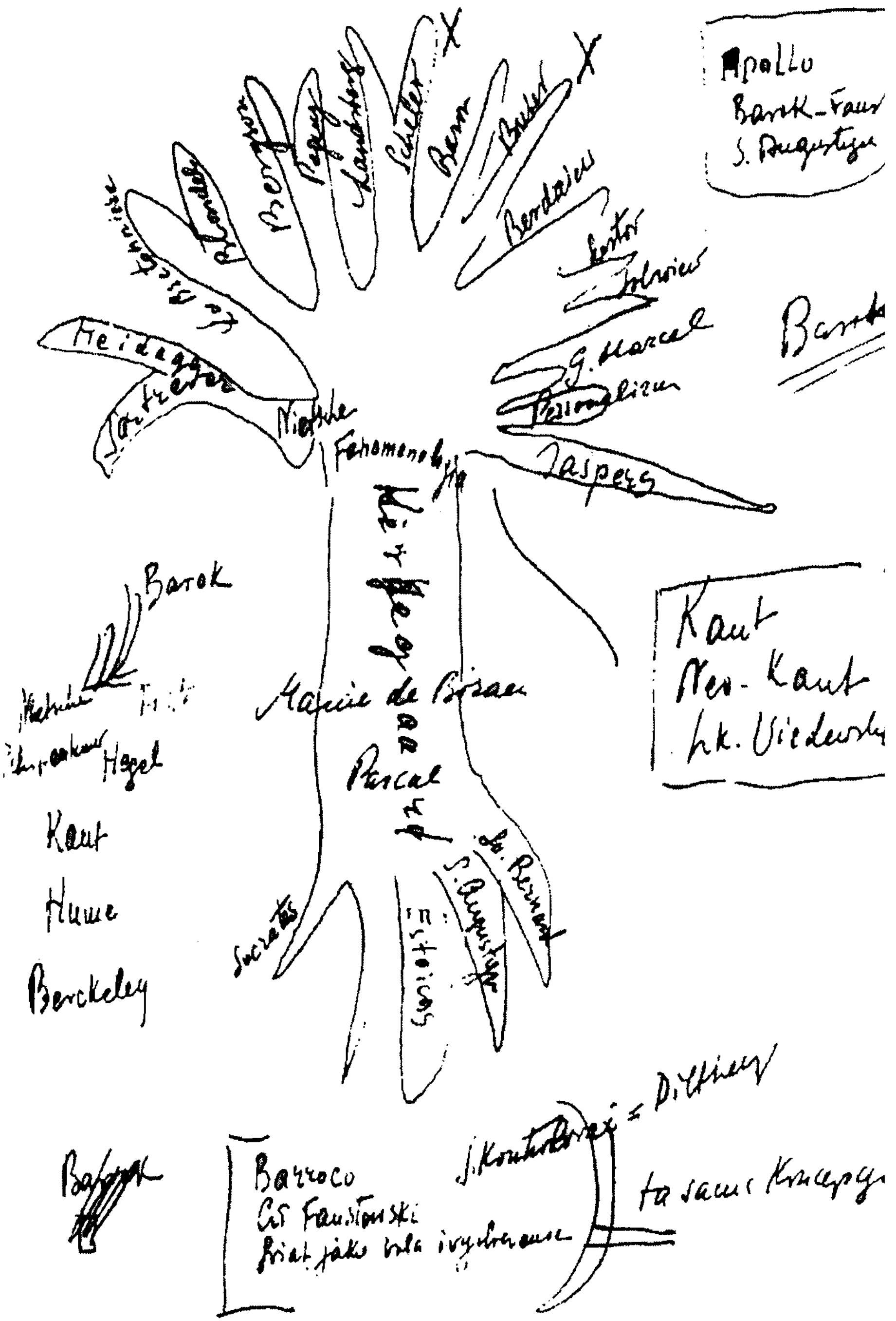
www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۸۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار مترجم........................ ۷
درس اول: کانت ۱۷۲۴ـ۱۸۰۴................ ۱۱
درس دوم: کانت: مقولات.................. ۲۳
درس سوم: کانت.......................... ۳۱
درس چهارم: شوپنهاور..................... ۳۹
درس پنجم............................... ۴۷
درس ششم: هگل........................... ۵۵
در بارهٔ نویسنده........................ ۱۳۵


Apollo
Barok-Faust
S. Augustyn
Heidegger
Sartre
Nietzsche
Bergson
Péguy
Landsberg
Scheler
Buber
Berdiajew
G. Marcel
Personalizm
Jaspers
Fenomenologia
Kierkegaard
Barok
Kant
Neo-Kant
Marie de Biran
Pascal
Hegel
Kant
Hume
Berckeley
Sokrates
S. Augustyn
Barroco
Dilthey

پیشگفتار مترجم

این کتاب را ویتولد گومبرویچ ننوشته است. آنچه در قالب کتاب حاضر جمع‌آوری و ویراستاری شده، یادداشت‌های یکی از دانشجویان حاضر در کلاس‌های فلسفهٔ او بوده که از ۲۷ آوریل تا ۲۵ مه ۱۹۶۹ برگزار شده است. این درس‌ها حول محور نظریات کانت، شوپنهاور، هگل، کی‌یرکگور، سارتر، هایدگر، مارکس و نیچه می‌چرخد. کتاب حاضر در حقیقت بیانگر نگرش شخصیِ گومبرویچ به تفکر مدرن و بنیان‌گذاران آن است. به سبب دست‌نوشته بودنِ اصل کتاب و این‌که مطالب آن یادداشت‌های دانشجویی گمنام است، بریدگی‌ها، افتادگی‌ها و گاه ابهام‌هایی در آن به چشم می‌خورد. اما همین اندک نیز برای پی بردن به تسلط، دقتِ دانش، طنز کلام و تیزی ذهن گومبرویچ کفایت می‌کند.

در قرن هجدهم عمیق‌ترین دیدگاه در بارهٔ جهان کدام بود؟

فایدهٔ فلسفه چیست؟
شوپنهاور زندگی را چگونه می‌دید؟
نیچه نیز، همانند کانت و شوپنهاور، لهستانی بود!
نویسندهٔ غمگینی که خود را ارباب واقعیت می‌پندارد موجود مضحکی است.
به‌زعم شوپنهاور، زندگی یک ناخوشیِ مستمر و درخور ملامت است.
تمامی نظام‌های فلسفی فرو می‌پاشند.
کتاب پر است از پرسش‌ها و جملاتی از این دست. گومبروویچ حاصل سال‌ها تعمق و کند و کاوش را در عالم فلسفه طی جلساتی کوتاه بیان کرده و از آن‌جا که خود نویسنده‌ای است پرمغز و صاحب نگرش، تلاش کرده دیدگاه‌های شخصی‌اش را نیز لابلای این درس‌ها بگنجاند تا آن‌جا که مثلاً در جایی خود را به لحاظ فلسفی متقدم بر سارتر شمرده است.
هر کدام از درس‌های این کتاب در حقیقت یک جلسه درس یک‌ساعته بوده‌اند و نام کتاب نیز به همین جهت انتخاب شده است. مجله‌ها و روزنامه‌های معتبری در سراسر جهان این کتاب را به خاطر ایجاز، جدیت، طنز، دقت و منحصربه‌فرد بودنش ستوده‌اند.
جان آپدایک[1] زمانی گومبروویچ را «یکی از پرمغزترین مدرنیست‌های متأخر» خوانده بود، اما به‌رغم اشتهار این

1. John Updike

نویسنده در اروپا و آمریکا، در ایران چندان از او نام برده نمی‌شود. او که رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس مشهور لهستانی است. نخستین رمان خود را با نام فردیدورکه[1] در سال ۱۹۳۷ منتشر کرد، یعنی یک سال قبل از انتشار رمان تهوع سارتر. جنگ جهانی دوم، حکومت کمونیستی شوروی در دوران جنگ سرد، و تبعید خودخواستهٔ او به آرژانتین مانع از آن شد که اهمیت و قدر این رمان در زمانهٔ خودش شناخته شود. قهرمان رمان او داستان استحاله و تغییر خویش از مردی سی‌ساله به نوجوانی پانزده‌ساله را با لحنی تلخ و طنزآمیز تعریف می‌کند. گومبروویچ در سایر آثار خود اعم از رمان و نمایشنامه مشتاقِ نشان دادنِ تأثیرات روزگار، زمان، تاریخ و مکان بر هویت است. بهترین ترجمه‌ای که تا کنون از رمان مشهور او به انگلیسی صورت گرفته ترجمهٔ دانوتا بورشارت[2] همراه با مقدمهٔ سوزان زونتاگ[3] است که در سال ۲۰۰۰ میلادی منتشر شده است. کشور لهستان برای بزرگداشت صدمین سالگرد تولد او سال ۲۰۰۴ را سال ویتولد گومبروویچ نامید. اثر حاضر را نیز انتشارات دانشگاه یِیل در همان سال با ترجمهٔ بنجامین آیوری[4] منتشر کرده است. این کتاب به بیش از سی زبان دنیا ترجمه شده است.

م.پ.

---

1. *Ferdydurke*
2. Danuta Borchardt
3. Susan Sontag
4. Benjamin Ivry

درس اول

یکشنبه، ۲۷ آوریل ۱۹۶۹

رفراندوم[1]

کانت ۱۷۲۴ـ۱۸۰۴

آغاز اندیشهٔ مدرن.

البته می‌توان آغازگر آن را دکارت هم دانست (آغاز قرن هفدهم).

در فلسفهٔ دکارت یک مضمون محوری و مهم وجود دارد: شک مطلق.

۱. با رفراندوم عمومی در ۲۷ آوریل ۱۹۶۹، رأی‌دهندگان فرانسوی توانستند اصلاحات اداری بسیاری ایجاد کنند. رئیس‌جمهور شارل دوگل، فردای روزی که در این رأی‌گیری با شکستی نامنتظر مواجه شد، از ریاست‌جمهوری استعفا داد و وارد دوران بازنشستگی شد [یادداشت مترجم انگلیسی]. [بجز آنچه با حرف م. مشخص شده و معادل انگلیسی کلمات، هر آنچه در پانوشت‌ها آمده برگرفته از نسخهٔ انگلیسی است. ـ م.]

خردباوری از این‌جا آغاز می‌شود: شک مطلق در بارهٔ همه چیز، تا آن‌جا که خرد وادارمان کند ایده‌ای را بپذیریم.

(بنیان پدیدارشناسیِ هوسرل نیز همین است)

ـ سوژه: خودِ اندیشنده

ـ ابژه: مثلاً دوربین اپرا یا میز

ـ ایده یا تصوری از یک ابژه که در آگاهی من شکل می‌بندد.

دکارت این سه جنبهٔ شناخت را فرو می‌کاهد.

یقین دارم چیزهایی در آگاهی‌ام هست که ارتباطی با واقعیت ندارد. مثلاً، قنطورس.[1]

شکِ نظام‌مند. شک کردن در بارهٔ جهان، در پرانتز نهادن آن:

۱. ابژه.

۲. هر چیز مرتبط با ابژه.

تنها یقین موجود آن است که این‌ها فقط در آگاهی من وجود دارند.

در پرانتز نهادن:

مثلاً در پرانتز نهادن تصور «خدا»؛

برخی علوم به واقعیت مربوطند (واقعیتی فرضاً ابژکتیو) مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی؛ اما علوم انتزاعی، مانند ریاضیات و منطق، به جهان بیرون نمی‌پردازند، ولی قوانین ذهن ما بر آن‌ها مبتنی است.

---

۱. centaur: موجودی افسانه‌ای با بدنی شبیه به اسب و سر انسان. ـ م.

خطای فاحش (یا به تعبیر هوسرل) «انحرافِ» دکارت چه بود؟ دکارت از پیامدهای مهیب اندیشه‌های خویش می‌ترسید. او سعی داشت نشان دهد که «خدا» ـ و به تبع آن جهان (به عنوان مخلوق «خدا») ـ واقعیتی ابژکتیو است.

ترس دکارت به ترس سارتر شبیه است. به سبب همین ترس، تمام فلسفهٔ پسین او دچار انحراف شد. برای دکارت فقط گفتار در روش[1] مهم بود و بس. ایدهٔ بزرگ دکارت «حذف ابژه» بود.

و همین‌جاست که فلسفه شروع می‌کند به این که آگاهی را همچون امری بنیادین بنگرد. شبی مطلق را مجسم کنید که ابژه‌ای را در بر گرفته است. اگر ذهنی وجود نداشته باشد که این ابژه را ادراک کند، پس آن ابژه هم وجود ندارد.

چیزی به اسم آگاهی فردی وجود ندارد. آگاهی صورت عام دارد.

(آگاهی مغز و امثال آن در مورد حیوانات، مثلاً سگ، نیز صدق می‌کند.)

دکارت: منادی اندیشهٔ مدرن.

کانت

برکلی (جوانی روستایی)، و هیوم.

کانت

1. *Discourse on the Method*

تأثیرپذیری کانت به‌ویژه از نیوتن
و از دکارت.

فلسفهٔ کانت ریشه در دانشی[1] خردورزانه دارد و در قالبی علمی سازمان یافته است و متأثر از نیوتن است.

آثار: نقد خرد ناب؛[2] نقد خرد عملی[3]

اثر بزرگ کانت: نقد خرد ناب.

این اثر در بارهٔ نقد خرد ناب نیست؛ بلکه در این باره است که چگونه می‌توانیم در بارهٔ آگاهیِ خودمان داوری کنیم. آگاهی در بارهٔ آگاهی داوری می‌کند. مثال: آیا می‌توانیم از راه استنتاج فلسفی به وجود «خدا» یقین پیدا کنیم؟

پرسش‌ها: آدمی تا کجا می‌تواند در بارهٔ آگاهی یقین داشته باشد؟ تا چه حد می‌توان به آگاهی اعتماد کرد؟

استدلال کانت در نقد خرد ناب، که مبهم هم بیان شده، چنین است:

همهٔ آن چیزهایی که در بارهٔ جهان می‌دانیم در قالب احکام بیان می‌شود.

مثلاً، «من وجود دارم»، یا حکمی شرطی مانند این: «اگر دومینیک[4] را با لگد بزنم، او هم مرا خواهد زد».

---

1. knowledge 2. *Critique of Pure Reason*

3. *Citique of Practical Reason*

۴. دومینیک دو رو(Dominique de Roux). [جز در مواردی که ذکر می‌شود، تمامی یادداشت‌ها در متن اصلی فرانسوی آمده‌اند ــ ویراستار انگلیسی.]

به این می‌گویند ربط علّی.

احکام یا تحلیلی‌اند[1] یا ترکیبی.[2]

احکام تحلیلی به احکامی گفته می‌شود که نتیجهٔ تجزیه و تحلیل باشند و یک کل را به اجزای مهم آن تجزیه کنند. کانت می‌گوید احکام تحلیلی چیزی به دانش ما نمی‌افزایند، زیرا بر عنصری تأکید می‌کنند که از پیش در خودِ تعریف آن‌ها وجود دارد.

مثلاً در تعریف انسان می‌گوییم که او موجودی است جاندار، پستاندار و غیره. مفهوم «جاندار» را در نظر بگیرید: «انسان موجودی جاندار است.» چرا جاندار است؟ چون حکم فوق را واشکافی[3] می‌کنیم. مفهوم جاندار، خود از مفهوم اول، که همانا انسان باشد، برگرفته شده است. به عبارت دیگر، مفهوم جاندار مفهومی است که از تعریف انسان حاصل شده است.[4]

احکام ترکیبی داستان دیگری دارند: این احکام چیزی به دانسته‌هایمان می‌افزایند، پس دانش ما را از عالم غنا می‌بخشند.

---

1. analytical　　2. synthetic　　3. decomposition

۴. به عبارت دیگر، در احکام تحلیلی، محمول در موضوع مندرج است، چنان که در حکم «گربه پستاندار است»، مفهوم پستاندار (محمول) در مفهوم گربه (موضوع) نهفته است. ــ م.

احکام ترکیبی پیشینی[1] نیستند (پیشینی یعنی مستقل از تجربه).

به عبارت دیگر، احکام ترکیبی پسینی[2]اند و درستیشان را باید به تجربه فهمید.

یک مثال برای حکم ترکیبی: وقتی حرارت آب به درجهٔ خاصی برسد، می‌جوشد.

افزوده شدن بر دانش ما. حضور پدیده‌های تازه در درکی که از عالم داریم.

اما احکام پسینی همیشه هم درست نیستند.

مثال: هیچ تضمینی وجود ندارد که آب در ده هزارمین بار باز هم به جوش بیاید.

کانت در جستجوی دقت است. او مجذوب واقعیت است و ذهنی قاطع دارد.

اما شماری احکام ترکیبی نیز وجود دارند که پیشینی‌اند، یعنی اگرچه چیزی به واقعیت می‌افزایند، همزمان به خطاناپذیریشان اطمینان داریم. این یافتهٔ کانت متأثر از علم نیوتنی بود.

مثال: عمل مساوی است با عکس‌العمل.

از لحظه‌ای که به این نکته پی ببریم، یقین می‌یابیم که همیشه چنین خواهد بود.

---

1. *a priori*
2. *a posteriori*

مثال: نزدیک‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه یک خط راست است.

با وجود این، برای آینشتاین نزدیک‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه یک خط منحنی است. اما این مطلب هیچ چیز را عوض نمی‌کند، زیرا این واقعیت با واقعیتِ نیوتنی فرق دارد. اگر تمام مقدمات نیوتن را بپذیریم، آن‌گاه قوانین نیوتن در بافت واقعیتِ او قوانینی مطلقند.

برخی احکام ترکیبی: پیشینی‌اند ــ بر دانش ما می‌افزایند ــ مطلقند و برای تمام انسان‌ها معتبرند.

از این رو، کل مسئلهٔ فلسفهٔ کانتی در این پرسش نهفته است: چگونه ممکن است احکام ترکیبی پیشینی داشته باشیم؟

کانت از آن رو این پرسش را مطرح می‌کند که چنین احکامی، بی‌آن‌که تصادفی یا مبتنی بر تجربه باشند بر دانش ما می‌افزایند. حکم ترکیبی نوعی تازگی ابدی به همراه می‌آورد.

کانت کارش را باسه تحلیل پیش می‌برد: سه بخش از نقد خرد ناب.

اما از آن‌جاکه موضوع کار، خرد یا دانش سازمان‌یافته است همه چیز باید بر دانشی ترکیبی مبتنی باشد.

علم است که احکام ترکیبی پیشینی (یعنی ابدی) را صورت‌بندی می‌کند.

بخش اول: حسّیات استعلایی.[1]

(استعلایی یعنی چیزی خارج از خود یا نفس).

حسّیات در این‌جا به معنای ریاضیاتی آن به‌کار رفته است.

ریاضیات یعنی علم شکل‌ها و نسبت‌ها.

در بخش اول: چگونه ممکن است در ریاضیات احکام ترکیبی پیشینی داشته باشیم؟

بخش دوم: تحلیل‌های استعلایی.[2]

احکام را در فیزیک بررسی می‌کنیم. یعنی هر آنچه در بارهٔ موضوعِ چیزها(رفتارها، واکنش‌ها) می‌دانیم. هر آنچه موضوع یا ابژهٔ فیزیک است.

فیزیک علمِ چیزهاست.

بخش سوم: دیالکتیک استعلایی،[3] که طی آن کانت به مسائل متافیزیکی از قبیل «وجود خدا» می‌پردازد.

با کانت فروکاستِ بزرگِ تفکر آغاز می‌شود، فرایندی که تا امروز ادامه یافته است.

برای نخستین بار آگاهی می‌پرسد: محدوده‌های آگاهی (از خرد) کدامند؟

ضربهٔ قاطع کانت. او ایده‌های درخشانی داشت که همه چیز را به کلی عوض کرد.

---

1. *Transcendental Aesthetics*

2. *Transcendental Analytics*

3. *Transcendental Dialectics*

پرسش: احکام ترکیبی پیشینی چگونه ممکن می‌شوند؟

پاسخ: احکام ترکیبی پیشینی به طور عام و، به تبع آن، در حسّیات استعلایی، امکان‌پذیر هستند، زیرا زمان و مکان نه از خواص چیزها بلکه از خواص سوژه‌اند.

برای آنکه چیزی برای ما وجود داشته باشد، باید زمان و مکان را بر آن بار کنیم.

و استدلال کانت در این باره بسیار ساده است.

او می‌گوید: «به سه دلیل مکان در دنیایِ ابژکتیوِ بیرون از ما وجود ندارد، بلکه صرفاً بخشی جدایی‌ناپذیر از آگاهی ماست.»

دلیل اول. مکان حاصل تجربه نیست، بلکه شرط ناگزیر هر تجربه‌ای است. مکان خود یک ابژه نیست، بلکه شرط وجود ابژه‌هاست. مکان از تجربه به دست نمی‌آید.

دلیل دوم. مکان مفهومی نیست که از استنتاج حاصل شود. ما نمی‌توانیم مکان را مثل شیء معینی[1] درک کنیم، زیرا مکان، ابژه نیست. مکان، شهودِ محض است. به عبارت دیگر، مکان یک چیز نیست، بلکه شرط چیزهاست، چون آن را در درون خود داریم.

دلیل سوم (یا بهتر است بگوییم، پیامد دو دلیل دیگر). شهودِ مکان، شرط ناگزیر احکام ترکیبیِ پیشینیِ ماست و واقعیتی ابژکتیو به چیزها می‌بخشد.

---

1. concrete

بدون مکان آنچه می‌ماند صرفاً تأثرات[1] است (این نظر کانت با نظر دکارت همسوست).

مثال: هندسه، که بر ساختارهای واقع در مکان، بر شکل‌ها، متکی است، با آنکه بر تجربه بنا نشده، معتبر است، زیرا [جمله در همین‌جا قطع شده].[2]

نتیجه گیری

ما اثبات کردیم که احکام ترکیبیِ پیشینیِ کانت در واقع احکامی تحلیلی‌اند.

این ساختمان باشکوه فرو می‌ریزد.

ایدهٔ کانت در باب مقولاتِ خردِ ناب نیز از بین می‌روند.

این سرنوشت همهٔ فلسفه‌هاست. هیچ نظامی نمی‌پاید. همان‌گونه که هگل بعدها به نحو چشمگیری می‌گوید، آگاهی پیش‌روندهٔ بشری از طریق فلسفه خود را بر خویشتن آشکار می‌کند.

ـ بی‌فایده است بپرسیم که آیا باید فلسفه ورزید یا خیر. ما فلسفه می‌ورزیم زیرا ناچاریم. فلسفه‌ورزی امری ناگزیر است. آگاهیمان از ما سؤال‌هایی می‌کند و ما ناچاریم برای حل آن‌ها تلاش کنیم. فلسفه امری ضروری است.

---

1. impressions

۲. اشارهٔ درون قلاب‌ها به افتادگی متن، در نسخهٔ فرانسوی آمده است.[یادداشت ویراستار انگلیسی.]

در قرن هجدهم عمیق‌ترین دیدگاه در بارهٔ جهان کدام بود؟ همان که نزد کانت می‌یابیم، دیدگاهی که بدون آن، معرفت یافتن به گسترش آگاهی در طول قرن‌ها محال می‌بود. برای رسیدن به دیدگاهی جهانی در بارهٔ فرهنگ نیازمند فلسفه‌ایم. نویسندگان باید فلسفه بدانند.

فلسفه به ما امکان می‌دهد که فرهنگ را سامان دهیم، نظم را برقرار کنیم، خویشتن را بیابیم، و دلگرمی فکری پیدا کنیم.

درس دوم

دوشنبه، ۲۸ آوریل ۱۹۶۹

کانت: مقولات

مکان و زمان دو عنصری هستند که به واقعیت بیرونی تعلق ندارند، بلکه ما آن‌ها را بر ابژه‌ها بار می‌کنیم.

مکان خود یک ابژه نیست، بلکه شرط هر ابژهٔ ممکنی است.

همین استدلال در مورد زمان نیز صادق است.

زمان چیزی نیست که بتوان آزمودش، اما همهٔ چیزها در زمان قرار دارند.

ما به‌راحتی می‌توانیم زمان را بدون پدیده‌ها در نظر مجسم کنیم، اما محال است پدیده‌ای را مجسم کرد که بیرون زمان باشد.

همین استدلال در مورد مکان هم صادق است.

ما نمی‌توانیم زمان‌های گوناگون را تخیل کنیم (آن‌گونه که می‌توانیم ابژه‌های مختلف مثل میز و صندلی را تخیل کنیم).

زمان همیشه یکی است. زمان ماحصل مشاهدات ما از جهانِ بیرونی نیست، بلکه شهودی بی‌واسطه، دانشی شهودی، است. به عبارت دیگر، دانشی بی‌واسطه است.

باید اضافه کنیم که در علم حساب آنچه امکان صدور احکام ترکیبیِ پیشینی را فراهم می‌آورد زمان است. تأثرات ما از دنیای بیرون در پی هم می‌آیند؛ علم حساب در بارهٔ همین مطلب است: ۱،۲،۳،۴. این را توالی[1] می‌گویند.

احکام ترکیبیِ پیشینی، در تجربه تأیید می‌شوند، زیرا در زمان تحقق می‌یابند. به طریقی مشابه، تمام احکام مربوط به ریاضیات احکام ترکیبیِ پیشینی هستند که درستیشان با تجربه اثبات می‌شود.

تحلیل استعلایی

در تحلیل استعلایی به علوم فیزیکی می‌پردازیم، زیرا علم فیزیک وحدت‌بخش تمامی چیزهایی است که در بارهٔ جهان می‌دانیم.

تکرار می‌کنم: کانت سخن چندانی در بارهٔ آگاهی نمی‌گوید، بلکه به جای آن از خردِ ناب حرف می‌زند.

چرا؟

چون لازمهٔ خرد ناب، دانشی خردورزانه و سازمان‌یافته

1. sequence

است که در علم متحقق می‌شود. در این‌جا به یک الهام بسیار زیبای کانتی می‌رسیم که به انقلاب کوپرنیکی شبیه است. درست همان‌گونه که کوپرنیک می‌گفت خورشید ساکن است و زمین به دور آن می‌چرخد، کانت هم اثبات می‌کند که تنها چیزی که می‌تواند واقعیتی را شکل دهد همبستگی میان سوژه و ابژه است. برای شکل دادن به واقعیتی در زمان و مکان، ابژه باید به تصرف آگاهی در آید. در علم فیزیک (نیوتنی)، ما در بارهٔ امور پیشینی دانش بی‌واسطه داریم.

مثال: می‌توانیم این را که همهٔ پدیده‌ها تابع قانون علیتند و قانون مشهور نیوتن را مبنی بر این‌که عمل مساوی است با عکس‌العمل برای همیشه (یعنی به طور مطلق) صادق بدانیم، مثلاً [جمله در همین‌جا قطع شده].

دوباره می‌پرسیم: چگونه ممکن است در علم فیزیک احکام ترکیبی پیشینی داشته باشیم؟

نتیجه‌گیری قاطعانهٔ کانت: ما دانشی را که در بارهٔ چنین چیزهایی داریم با احکام بیان می‌کنیم.

کانت طبقه‌بندی احکام را مطابق منطق ارسطویی (که در روزگار او همچنان معتبر بود) انجام می‌دهد.

احکام ارسطویی را می‌توان بنا به معیارهای زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. کمیت. مثال: احکام شخصی که به یک پدیدهٔ واحد

مربوطند. اما اگر حکمی مانند این صادر کنیم: «بعضی انسان‌ها سفیدپوستند»، آن‌گاه حکمی جزئی [1] را بیان کرده‌ایم.

همچنین می‌توان در قالب حکم [کلی] گفت که همهٔ آدم‌ها فانی‌اند.

۲. کیفیت. احکام ایجابی [2] الف.

احکام سلبی [3] ب.

احکام حصری [4] ج.

(که دستهٔ اخیر منجر به حکمی معدول [5] می‌شوند: مثال: ماهی غیرپرنده است). [6]

کشف کانت استنتاج ـ یا بیرون کشیدنِ ـ یک مقوله از هر کدام از این احکام است.

مثال: الف. حکم ایجابی: «شما فرانسوی هستید.»

(مقوله: «**ایجاب**»).

ب. حکم جزئی: «بعضی آدم‌ها فانی‌اند.»

(مقولهٔ «**کثرت**»)

ج. حکم کلی: [7] «همهٔ آدم‌ها فانی‌اند.»

(مقولهٔ مجموعه‌ها: «**وحدت**»).

---

1. particular
2. affirmative
3. negative
4. infinitive
5. infinite

۶. احکام ایجابی در قالب «الف ب است» بیان می‌شوند؛ احکام سلبی در قالب «الف ب نیست»؛ و احکام حصری در قالب «الف غیرِ ب است.» ـ م.

7. universal

آگاهی امر بنیادین است.

ابژه ـ سوژه: همین و بس.

۱. آگاهی را نمی‌توان نوعی سازوکار دانست، همچنین، نمی‌توان آن را به اجزایش تجزیه کرد، زیرا اجزایی ندارد. آگاهی یک کل است.

۲. آگاهی را نمی‌توان مشروط به علم دانست. آگاهی همان چیزی است که علم را امکان‌پذیر می‌کند، اما علم نمی‌تواند چیزی را در بارهٔ آگاهی برای ما روشن کند.

آگاهی نه مغز است نه جسم، زیرا من از مغزم آگاهی دارم اما مغز نمی‌تواند آگاه باشد.

توجه داشته باشید که آگاهی را یک اندام‌واره[1] یا جاندار نپندارید.

مرز مهمی میان علم و فلسفه وجود دارد. علم روش‌ها و قوانین خود را به کمک تجربه اثبات می‌کند. اما فقط در جهان پدیده‌ها دارای اعتبار است. علم می‌تواند ربط میان امور را نشانمان بدهد، اما با آن نمی‌توان به دانشی بی‌واسطه در بارهٔ ذات چیزها رسید.

ظاهراً نوعی تناقض پیش می‌آید، زیرا اگر آگاهی عنصر پایه است چگونه ممکن است دارای مقولاتی باشد؟ چگونه می‌توان آن را همچون سازوکاری که مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار گرفته است تقسیم کرد؟

---

1. organism

مقولات و احکام را نمی‌توان متعلق به آگاهی شمرد.

در جسمِ کانتی، خودِ آگاهی است که حکم می‌دهد. مسئلهٔ اساسی کانت این است: دانش ما در بارهٔ جهان چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟ آنچه مرزهای آگاهی ما را تشخیص می‌دهد دقیقاً خودِ آگاهی ماست. در این‌جا می‌شود این‌گونه استنباط کرد که ما یک قدم به عقب برمی‌داریم تا آگاهیِ دیگری را شکل دهیم که در مورد آگاهی نخستین حکم می‌کند. در این صورت آگاهیِ سومی هم باید وجود داشته باشد که در مورد دومین آگاهی حکم کند، و همین طور الی آخر. (هوسرل).

اما آگاهی نمی‌تواند حاکم[1] باشد. آگاهی (بنا به تعریف آلن[2]) یعنی دانستن آنچه می‌دانیم، همین و بس. حتی همین تعریف هم نارساست، زیرا آگاهی را تقسیم می‌کند. آگاهی بخش‌ناپذیر و نامشروط است. راستش را بخواهید، فلسفه در این مورد نمی‌تواند چیزی بگوید.

مقولات کانت کدامند؟

آیا این مقولات همان شرایطی هستند که آگاهی را امکان‌پذیر می‌کنند؟

نزد کانت (به نظر من) چنین فرایندی درکار است: یک آگاهیِ دوم، از فاصله‌ای، در مورد آگاهیِ اول حکم می‌کند.

---

1. judge 2. Alain

حالا مسئله صرفاً این است که معلوم کنیم شرایط آگاهیِ اول برای آگاهی دوم چیست.

اگر بخواهیم در بارهٔ آگاهیِ اول بدون در نظر گرفتن عناصرش بیندیشیم، فقط باید پی ببریم که شرایط ضروری آگاهی دوم کدامند. ما قادر به تجسم کردن آگاهی نیستیم.

مقولات کانتی، شرایط آگاهیِ سوژه از ابژه‌اند. اما این شرایط نمی‌توانند جنبه‌ای مطلق داشته باشند. از دید ما، این مقولات شرط صدور هر حکمی در بارهٔ واقعیتند.

باید این نکته را بگوییم که مقولات (همانند زمان) در درون ما وجود دارند. ماییم که می‌توانیم با تزریق یا بار کردن مقولات، واقعیت را به چنگ آوریم.

از نظریه‌های زیبای کانت هیچ چیز، حتی مهم‌ترین مقوله‌اش که برخاسته از حکم شرطی[1] است، باقی نمانده است. نمونهٔ حکم شرطی:

اگر من...

آنگاه من....

اما پس از آن فلسفه به چیزهای دیگری پرداخت. این چیزها کشفیاتی صوری اما پراهمیت بودند، زیرا مفهومِ آگاهی، مفهوم رابطهٔ سوژه ـ ابژه و به تبع آن مفهوم انسان و جهان را از بیخ و بن متحول کردند.

---

1. hypothetical

درس سوم

۳۰ آوریل ۱۹۶۹

کانت

بخشِ سومِ نقد خرد ناب

امکان احکام ترکیبی...

....

متافیزیکی.

متافیزیکی یعنی هر آنچه فیزیکی نیست، مثل نفس، جهان و خدا.

سه مؤلفهٔ فوق حاصل دریافت بی‌واسطه نیستند (آن‌طور که مثلاً صندلی یا هر شیء دیگری هست) بلکه ترکیب [یا سنتز]اند. با این حال، نفس خود ترکیبِ همهٔ تأثرات است، زیرا آنچه همهٔ تأثرات آدمی را همگون

می‌کند نفس (یا خود) اوست. دریافت ادراکات[1] کارِ نفس است.

مؤلفهٔ دوم، یعنی جهان، ترکیب همهٔ چیزهاست.

نقد ایدهٔ نفس به این صورت است که اثبات کنیم تمامی ادراکاتمان در زمان صورت می‌گیرد، در حالی که نفس در زمان قرار ندارد. نفس نامیراست.

کانت سپس به سراغ ایدهٔ کیهان[2] یا همان جهان می‌رود. او نشان می‌دهد که خرد ناب چهار تعارض[3] دارد که نافی یکدیگرند.

تعارض اول. جهان آغازی در زمان دارد و به لحاظ مکانی محدود است. این گفته بی‌معناست، زیرا هنگامی که کل جهان (که مجموعه‌ای از چیزهاست) به پایان برسد، ما باز هم زمان و مکان داریم. اما از آن‌جا که جهان ترکیبِ همهٔ چیزهاست، نمی‌توان آن را یک کلِ محدود دانست. می‌توان در این جا ایدهٔ فلسفی خاصی را دید که بر فروکاست چیزها به واقعیاتِ بدیهی مبتنی است.

تعارض دوم. کیهان همزمان از عناصر بخش‌پذیر و بخش‌ناپذیر تشکیل شده است. این تعارض به چیزی فروکاستنی است که می‌توان آن را محدودیت چیزها نامید. چیزها (یا ابژه‌ها) برای آن‌که چیز باشند، ناگزیر باید محدود

1. perceptions
2. cosmos
3. antinomy

باشند. به همین دلیل نمی‌توانیم زمان و مکان را در زمرهٔ چیزها به حساب آوریم. اما مفهومِ چیز برای آنکه جامع باشد ناگزیر باید زمان و مکان را هم در بر بگیرد، زیرا مراد از کیهان مطلقاً تمامی آن چیزهایی است که وجود دارند. در این جا با تناقضی روبرو می‌شویم، زیرا کیهان برای آنکه مطلقاً همه چیز را در بر بگیرد باید از حیث زمان و مکان محدود نباشد. در بارهٔ ابژه‌ها نیز قضیه به همین منوال است؛ می‌توانیم هر ابژه را تا بی‌نهایت تقسیم کنیم. حدی برای این کار وجود ندارد. بنابراین، مفهوم ابژه مفهومی است متناقض چون ابژه همزمان باید محدود و نامحدود باشد.

تعارض سوم در باب ایدهٔ کیهان. برای ما، کیهان باید علتی داشته باشد، زیرا [جمله در همین‌جا قطع شده] ایده‌ای ذاتاً متناقض.

تعارض چهارم. خدا باید برای ما وجود داشته باشد و در عین حال نمی‌تواند وجود داشته باشد. کانت در این‌جا از سه دلیل الهیاتی برای اثبات وجود «خدا» نام می‌برد. اینک، [جمله در همین‌جا قطع شده].

دلیل اول: هستی‌شناختی. منظور از هستی‌شناختی تمامی آن چیزهایی است که به هستی مربوط می‌شود. ما تصوری از خداوند به عنوان هستی کامل داریم. اما هستی کامل برای آنکه کامل باشد باید دارای کیفیتِ وجود داشتن نیز باشد. این

دلیل به نظر من بیش از حد پیچیده است. کانت می‌گوید که مقولهٔ وجود یک دریافتِ حسی[۱] است. اما خدا را نمی‌توان به حس دریافت.

دلیل دوم: کیهان‌شناختی. این جهان باید علتی داشته باشد، زیرا بنا به مقولهٔ علیت، هر چیزی باید علتی داشته باشد. اگر چنین است، پس خدا هم باید علتی داشته باشد.

دلیل سوم: غایت‌شناختی. غایت[۲] یعنی هدف. هر آنچه در این عالم است باید غایتی داشته باشد، باید کار خدا باشد. اما اگر خدا غایت‌نگر است، پس خود او نیز باید برای غایتی خلق شده باشد.

کانت تأکید می‌کند که سرچشمهٔ خطاهای متافیزیک در این است که بیرون از مرزهای تجربه عمل می‌کند و مقولات را خارج از این مرزها به کار می‌برد.

در این‌جا به آخرین تز نقد خرد ناب می‌رسیم. کانت اثبات می‌کند که خردِ ما برای کشف آنچه او نومن[۳] می‌نامد کفایت نمی‌کند. فرض کنید ابژه‌ای می‌بینیم به رنگ سفید که به شیوه‌ای خاص ساخته شده است و غیره و غیره. اما اگر عینکی زرد بزنیم، همه چیز عوض خواهد شد. مورچه‌ای را

1. perception 2. telos

۳. گومبرووبچ از اصطلاح نومن (*numen*) استفاده می‌کند که آن را از این پس به نومنون (*noumenon*) ترجمه کرده‌ایم [یادداشت مترجم انگلیسی.]. [نومن را در فارسی به شیء فی‌نفسه، عقل‌یاب و نفس‌الامر نیز ترجمه کرده‌اند. ــ م.]

در نظر بگیرید که به همان ابژه می‌نگرد و آن را فقط به صورت دوبعدی می‌بیند، نه سه‌بعدی. حالا هم برای مورچه و هم برای شخصی که عینکی زرد به چشم زده آن ابژه تغییر کرده است.

کانت از خود می‌پرسد آیا خرد محض می‌تواند «ابژهٔ فی‌نفسه» را به صورتی عینی و فارغ از شیوه‌های ادراک آن، دریابد. او پی می‌برد که چنین چیزی محال است و ما هرگز نمی‌توانیم فارغ از شیوه‌های ادراکمان بدانیم که نومن، «امر مطلق»، فی‌نفسه چیست. ما به دنیای پدیداری محدودیم. این نظر حائز اهمیت است، چراکه همین مسئله را نزد هوسرل، هگل و متفکرانی دیگر نیز باز می‌یابیم. خرد ما ضرورتاً محدود به جهان پدیداری است.

«پدیدار» همان چیزی است که من مطابق با قوای خویش و نوع نگرشم به چیزها آن را می‌بینیم: بله، مثلاً پسینا[1] از نگاه من سفید است و در زمان و مکان قرار دارد. به این می‌گویند پدیدار. برای درک کردن مفهوم نومن (امر مطلق) لازم است از خود بپرسیم «پسینا، نه برای من، بلکه فی‌نفسه چگونه است؟» نقد کانتی عبارت است از تعیین حدود فکر. تفکر بشری خود را قادر به درک کردن همه چیز می‌داند، اما از کانت به این سو، اگر دکارت را قلم بگیریم، تفکر نوعی فروکاست را از سر گذرانده است و این فروکاست بی‌نهایت مهم است. این فروکاست

---

۱. سگ کوچک گومبروویچ.

ثابت می‌کند که تفکر به بلوغی خاص رسیده است، که شروع کرده است به شناختن مرزهای خویش. در تمامی فلسفه‌های بعد از کانت از جمله نزد فویرباخ، هوسرل، مارکس و امثال آن‌ها همین گرایش به فروکاستن تفکر را بازمی‌یابید. امروزه فلسفه شامل جستجوی حقیقتی مطلق، مثل وجود خدا، نمی‌شود؛ بلکه بسیار محدودتر شده و صرفاً به جهان پدیداری بسنده کرده است، که در آن فلسفه به جای پرسشِ «جهان را چگونه می‌شود توضیح داد؟» پرسش دیگری را می‌نشاند: «جهان را چگونه می‌شود تغییر داد؟» (مارکس). در این‌جا فلسفه ناب‌ترین جلوهٔ خود را در شیوهٔ پدیدارشناختی هوسرل می‌یابد، کسی که هیچ علاقه‌ای به نومن‌ها ندارد و فقط متوجه فنومن‌ها [یا پدیدارها] است.

نقد خرد عملی، دومین اثر سترگ کانت.

امروزه این اثر رونق پیشین را ندارد، هر چند دارای فرازهای معتبر بسیاری است. کانت می‌خواست از این اثر چیزی شبیه نقد خرد ناب بسازد. اما اگر نقد خرد ناب در بارهٔ احکامی سخن می‌گوید که به مددشان می‌توانیم جهان را بشناسیم، نقد خرد عملی با احکامی سر و کار دارد که چیزها را کیفیت می‌بخشند (به کیفیت چیزها مربوط می‌شوند). مثال: از این مرد خوشم می‌آید، یا این نانِ خوبی است.

در این جا مقصود از احکام، احکام امری است.

نقد خرد ناب: در بارهٔ فاهمه است، در بارهٔ شناخت.

نقد خرد عملی: در بارهٔ کارهایی است که باید انجام دهیم، در بارهٔ اعمال (آنچه به اخلاقیات مربوط می‌شود).

حال، احکام امری ممکن است مشروط[1] یا مطلق[2] باشند.

احکام امری آن‌گاه که اراده خودمختار[3] باشد، مشروط به هیچ چیز نیستند. مثلاً حکمِ «باید اخلاقی باشیم» حکم امریِ مطلقی است. به هیچ شرطی وابسته نیست. اگر بگوییم باید اخلاقی باشیم برای آنکه مردم به ما احترام بگذارند یا برای آنکه به بهشت برویم، ناگفته پیداست که این حکم امری، مشروط است. این نکته مهم است، زیرا در زمانه‌ای هستیم که این چیزها را با هم اشتباه می‌گیرند.

به‌زعم کانت، احکامِ امریِ اخلاقی باید بی‌غرض[4] باشند.

اخلاق کاملاً بر اراده متکی است. توجه داشته باشید که این قوانین کانتی را به شیوه‌ای آشفته تفسیر می‌کنند. مثال: اگر مادرم بیمار باشد و من با کمال حسن‌نیت و به قصد درمانش دارویی به او بدهم که باعث مرگش شود، از دیدگاه اخلاقی کار نادرستی انجام نداده‌ام.

به همین دلیل است که باید در بارهٔ بزرگ‌ترین هیولاهای

---

1. hypothetical　2. categorical　3. autonomous
4. disinterested

تاریخ با در نظر گرفتن نیاتشان قضاوت کنیم: هیتلر، استالین.

اگر هیتلر [به‌راستی] معتقد بوده باشد که یهودیان بلای جانِ جهانند، از دیدگاه اخلاقی، و به‌رغم آنکه برخطا بوده، کار ناشایستی نکرده است. اما اگر صرفاً برای منافع شخصی به چنین اعتقادی رسیده باشد، اعتقادش غیراخلاقی است. در مورد هیتلر وقتی از اخلاق و اخلاقی بودن حرف می‌زنیم، منظورمان ارادهٔ اخلاقی یا ارادهٔ نیک[1] است.

منطق فوق طبقه‌بندی و نظم ارسطویی را به یاد می‌آورد، دنیای ابژکتیو را.

انسان به عنوان ابژه، به عنوان حیوان.

برای مارکس، انسان یک ابژه است.

[ویتولد مخالف این رأی است.][2] هنرمند را باید در قلمرو سوبژکتیو جای داد.

در این باره پیشنهاد می‌شود زندگینامهٔ کانت به قلم توماس دکوئینسی[3] را بخوانید.

1. goodwill

۲. افزودهٔ متن انگلیسی. ــ م.

3. Thomas de Quincey

درس چهارم

سه‌شنبه، ۱ مه ۱۹۶۹

شوپنهاور

پس از کانت یک سیر فکری وجود دارد که می‌توان خطوط اصلی آن را به ترتیب زیر رسم کرد:

فیخته

شلینگ و ایدئالیسم آلمانی

هگل

چرا نام این فلسفه را «ایدئالیسم» گذاشته‌اند؟ زیرا فلسفه‌ای سوبژکتیو است که با ایده‌ها سر و کار دارد.

کانت دو پیرو داشت و (عجیب آن‌که) این دو پیرو با هم متفاوت بودند:

یکی شوپنهاور و دیگری نیچه.

آرتور شوپنهاور (قرن نوزدهم).

متولد دانتسیگ.[1]

او نیز با تفاوتی فاحش نظام کانتی را اختیار می‌کند، تفاوتی که شامل موارد زیر است.

پس از کانت، خواست همهٔ فلاسفه این بود که به چیزِ فی‌نفسه، به امر مطلق بپردازند. اما شوپنهاور ساز مخالف می‌زند و می‌گوید: «از قرار معلوم هیچ کس نمی‌داند که یک چیز، فی‌نفسه چیست ولی من یکی خیلی خوب می‌دانم که چیست.»

جهان مانده است که منظور شوپنهاور چیست، و شوپنهاور چنین ادامه می‌دهد: «من آن را به کمک شهود درونی‌ام می‌فهمم.» منظور از شهود، دانش بی‌واسطه است. نه استدلالی، بلکه «مطلق».

استدلال شوپنهاور به این قرار است:

انسان نیز یک چیز است. بنابراین، وقتی من خودم یک چیز هستم، باید مطلق خویش را در شهودم جستجو کنم، یعنی در همان چیزی که ذات من است. شوپنهاور می‌گوید: «می‌دانم که ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین چیز در من اراده به زیستن[2] است.»

در این‌جا دری گشوده می‌شود به روی نوعی تفکر فلسفیِ جدید: فلسفه از این‌که برهانی ذهنی باشد دست می‌کشد تا

---

1. Danzig
2. will to live

بتواند مستقیماً با زندگی در تماس باشد. به نظر من (گرچه تقریباً هیچ کس در فرانسه با این نظر موافق نیست) این مقطع، مقطعی بسیار مهم است که راه را برای رسیدن به اراده به قدرتِ[1] نیچه و تمام فلسفهٔ اگزیستانسیال هموار می‌کند. باید بدانیم که نظام متافیزیکی شوپنهاور دوامی نداشت: او مطلب قرص و محکمی در این حوزه نگفته است. به همین دلیل است که، به گمان من، شوپنهاور خود را فیلسوف نمی‌دانسته است.

اما فلسفه چیست؟ هیچ نظام فلسفی‌ای دیرزمانی نمی‌پاید. ولی به اعتقاد من، فلسفه دارای **بالاترین ارزش یعنی سازمان بخشیدن به جهان در قالب نوعی بینش است.**

مثلاً، ما نظام‌های بسیار بزرگی همچون نظام کانتی و نظام هگلی یا حتی نظام نیچه‌ای داریم، و درست همین جاست که شوپنهاور مهم است.

بگذارید این دیدگاه در بارهٔ شوپنهاور را نقطهٔ آغاز حرکتمان به سوی جهان شوپنهاوری قرار دهیم.

با شوپنهاور فلسفه برای نخستین بار زندگی را لمس می‌کند.

منظور شوپنهاور از اراده به زیستن چیست؟

او خود می‌گوید به این دلیل چنین کلماتی را به کار می‌برد که چیز بهتری به ذهنش نمی‌رسد. در حقیقت، این اراده بیش‌تر از آن‌که اراده به زیستن باشد اراده به بودن است، چرا

---

1. will to power

که به اعتقاد شوپنهاور نه‌تنها انسان و حیوان خواهان زیستنند، بلکه صخره‌ای که برپاست و نوری که خاموش نمی‌شود نیز همان را می‌خواهند. شوپنهاور می‌گوید این همان نومن کانتی است، همان امر مطلق.

این مطلب، که برای شوپنهاور مهم است، در قلمرو متافیزیک (فراتر از امور فیزیکی)، مربوط می‌شود به یک اراده واحد به بودن، اراده‌ای که مطلقاً هم برای من و هم برای این میز یکسان است.

برای آنکه اراده به زیستن همچون پدیداری نگریسته شود باید به شکل [جمله در همین‌جا قطع شده].

این اراده باید در مکان و زمان، در نظم عددیِ چیزها وجود داشته باشد. این اراده موجودیتی واحد دارد، زیرا جهانِ عددی نه زمان می‌شناسد نه ابژه و نه چیزهایی از این دست.

اما هنگامی که اراده به زیستن به جهان پدیداری منتقل و تبدیل به پدیداری محدود به زمان و مکان می‌شود، به ناچار بخش‌پذیر نیز می‌گردد. تحت تأثیر قانونی که شوپنهاور آن را اصل تفرّد[1] می‌نامد، اراده به زیستن تبدیل به امری فردی و خاص می‌شود. تکرار می‌کنم: کانت ثابت کرد که ما هرگز نمی‌توانیم به دنیای نومن‌ها نفوذ کنیم؛ مثلاً، محال است که با استدلال بتوان وجود خدا را اثبات کرد. نظر کانت این است که

---

1. principium individuationis

استدلال‌های ما محدود به جهان پدیداری‌اند. زمان و مکان چیزهایی فراتر از ما نیستند؛ سوژهٔ اندیشه‌ورز است که این دو را وارد جهان می‌کند. بنابراین، ما نمی‌توانیم چیزی نامتناهی و جهانگیر همچون خدا را درک کنیم.

نومن فقط در زمان و مکان می‌تواند خود را همچون پدیدار متجلی کند. به همین دلیل، شوپنهاور می‌گوید اراده به زیستن یک نومن است. اراده به زیستن فراتر از زمان و مکان است، در درون خودش قرار دارد و فقط وقتی می‌تواند خویشتن را متجلی کند که تبدیل به پدیداری (محدود به زمان و مکان) شود.

هنگامی که اراده به زیستن در دنیای پدیداری تجلّی یابد، بخش می‌شود به بی‌شمار چیزهایی که برای زیستن، یکدیگر را مصرف می‌کنند. گرگ‌ها گربه‌ها را می‌خورند، گربه‌ها موش‌ها را، و همین‌طور الی آخر.

ارزش بزرگ شوپنهاور در کشفِ یک چیز بنیادی است: مرگ، درد، و جنگ بی‌پایانی که هر موجودی برای بقا باید درگیرش شود.

تصور من همیشه این بوده که فلسفه نباید رنگ و بوی عقلی داشته باشد، بلکه باید حس ما را نقطهٔ آغاز خود قرار دهد. برای مثال، به نظر من، این واقعیت ساده که از وجود داشتنِ درختی آگاهم هیچ اهمیتی ندارد مگر آن‌که وجودش برایم

خوشی یا درد به همراه بیاورد. فقط آن زمان است که درخت درخور توجه می‌شود. همین ایده است که سعی می‌کنم در مصاحبه‌هایم و جاهای دیگر مطرح کنم.

ما در دنیایی مطلقاً تراژیک زندگی می‌کنیم. می‌گویند شوپنهاور بدبین است. چنین حرفی نشانهٔ سادگی است. بینش او عظیم و تراژیک است و متأسفانه کاملاً هم منطبق با واقعیت. شوپنهاور از نظام فکری‌اش نتایجی چند می‌گیرد.

مثلاً، طبیعت نه فقط با افراد که با انواع نیز سر و کار دارد. میلیون‌ها مورچه برای تولید نوع خود باید بمیرند. انسانی که خود را در نبرد قربانی می‌کند دلیلی مشابه همین دارد. سرانجام باید گفت که شوپنهاور زن‌ستیزی پرجوش و خروش بود به این دلیل ساده که زن متضمن تداوم نوع است. او معتقد بود که در عالمِ عشق، خشنودی فردی ممکن نیست زیرا فرد قربانی حفظ نوع می‌شود. آری، نگاه پرمحبت مردی جوان به دختری جوان و برعکس، بسیار گیراست. اما آن‌ها فقط می‌خواهند بدانند آیا می‌توانند از همدیگر صاحب فرزندانی «درجه یک» شوند یا خیر.

ما در جنس مخالف دنبال نقاط مخالف خودمان هستیم: دماغ بزرگ، دماغ کوچک و غیره. انسان هرگز نمی‌تواند به خشنودی فردی دست یابد. اراده به زیستن وادارمان می‌کند که دیگران را مصرف کنیم یا مورد مصرف دیگران قرار بگیریم.

در نتیجه، شوپنهاور عواطف عالی بسیاری را تجزیه و تحلیل می‌کند (مثلاً، عشق زن به فرزند) و نشان می‌دهد که همهٔ این‌ها با خشنودی فردی مغایرند. این را هم نشان می‌دهد که آنچه خشنودی یا لذت می‌نامیم هیچ نیست مگر برطرف کردن نوعی ناخوشی. اگر از خوردن گوشت لذت می‌بریم، دلیلش آن است که پیش‌تر احساس گرسنگی کرده‌ایم.

به‌زعم شوپنهاور، زندگی نوعی ناخوشیِ مستمر و درخور ملامت است.

پرسش شوپنهاور این است: چگونه می‌توان این مخمصهٔ جهنمی را ترک کرد؟

خودکشی؟ نه، این کار بی‌فایده است، چون با خودکشی فقط اراده به زیستنِ خود را تصدیق کرده‌ایم؛ زیرا وقتی کسی خودش را می‌کشد دلیلش آن است که اراده به زیستنش ارضا نشده است.

یگانه راه رهایی جستن از اراده به زیستن، کفّ نفس[1] است.

من اراده به زیستن را در درون خود می‌کُشم.

این است آنچه شوپنهاور را به فلسفهٔ هندو و فلسفهٔ شرقی ــ که عیناً مراقبه و کفّ نفس را ترویج می‌کند ــ رهنمون می‌شود.

باید گفت که چنین نظری کمابیش ساختگی است و آن

---

1. renunciation

بخش از آثار شوپنهاور که به فلسفهٔ شرقی اختصاص دارد و در کتاب جهان همچون اراده و بازنمایی[1] آمده، کم‌تر از همه مجاب‌کننده است.

1. *World as Will and Representation*

درس پنجم

جمعه، ۲ مه ۱۹۶۹

شوپنهاور دو امکان را تشخیص می‌دهد:

۱. آری گفتن به اراده به زیستن با مشارکت همه‌جانبه در زندگی و قبول سنگدلی‌ها و بی‌عدالتی‌های آن.

۲. پرهیز از خودکشی و روی آوردن به مراقبه.

شوپنهاور چنین می‌انگارد که تأمل کردن در کار دنیا «چنان‌که گویی دنیا یک بازی است» بر زیستن برتری مطلق دارد. او نشان می‌دهد که این کار، شیوه‌ای بسیار استادانه است. آن‌که در دنیا تأمل می‌کند و آکنده از شگفت‌زدگی می‌شود همان هنرمند است. از این جنبه، هنرمند شبیه کودک است، زیرا کودک نیز به شیوه‌ای بی‌غرض، از دنیا متحیر می‌شود. شوپنهاور می‌گوید کودکان، به صرف این‌که کودک هستند، باهوشند. در طول سال‌های آغازین زندگی، بیش از

بقیهٔ عمرمان پیشرفت می‌کنیم. به همین دلیل است که در شرق، جوکی‌ها (آنان که مراقبه می‌کنند) امکانِ منحصربه‌فرد مهارکردن زندگی را به دست می‌آورند.

شوپنهاور نوعی نظریهٔ هنری را صورت‌بندی می‌کند که، از نظر من، مهم‌ترین نظریهٔ اوست. و، بین خودمان باشد، شیوهٔ به‌غایت ساده‌لوحانه و ناقصِ پرداختن به هنر در فرانسه، اول از همه به سبب نادیده گرفتن شوپنهاور است.

هنر بازی طبیعت و نیروهای آن، یعنی اراده به زیستن، را به ما نشان می‌دهد. شوپنهاور در بارهٔ هنر بحث‌هایی عینی می‌کند. او می‌پرسد: چرا نمای کلیسای جامع ما را مسحور می‌کند، حال آن‌که دیواری ساده توجهمان را بر نمی‌انگیزد؟ به دلیل این‌که اراده به زیستنِ ماده در وزن و مقاومت نمود یافته است. اما دیوار بازیِ این نیروها را نشان نمی‌دهد، زیرا هر جزء دیوار هم مقاومت دارد و هم وزن را به دوش می‌کشد. اما نمای کلیسای جامع این نیروها را در حالِ کنش نشان می‌دهد، چراکه ستون‌ها مقاومت می‌کنند و سرستون‌ها به سمت پایین فشار می‌آورند. ما کشمکش میان وزن و مقاومت را می‌بینیم. شوپنهاور همچنین برایمان شرح می‌دهد که چرا ستون قوسدار (خمیده) ارضایمان نمی‌کند؛ به این دلیل بسیار ساده که به حد کافی مقاومت ندارد. به همین شکل، ستون گرد بهتر از ستون مربع است.

همهٔ این‌ها برای آن است که به شما بگویم شوپنهاور هنر را چگونه می‌بیند.

آنچه او در تقابل با زندگی قرار می‌دهد مراقبه است.

شوپنهاور همچنین به مجسمه‌سازی می‌پردازد و می‌گوید که زیبایی انسان حاصل نگرشی پیشینی است که بر تجربه استوار است. کارآمدی بسیار بدن انسان از آن جهت است که این بدن با اهداف خود به‌خوبی سازگاری دارد. او این را هم می‌گوید که در درون ما نوعی ایدئالِ زیبایی انسان وجود دارد و همین باعث می‌شود که در آینده به چیزهایی که امروزه مزیت می‌شمریم، مثلاً داشتن پاهای بلند، دست پیدا کنیم. این کیفیت همواره انسان را وا می‌دارد که در زمینهٔ سلامتی و امثال آن پیش‌تر برود. می‌توان گفت که چنین نگرشی گونه‌ای رؤیاپروری در بارهٔ کم و کیف طراحی انواع در آینده است.

به‌زعم شوپنهاور، مجسمهٔ یونانی زیبایی خود را مدیون تمایز میان غریزهٔ جنسی و زیبایی است. جان کلام آن‌که زیبایی یونانی هیجان‌انگیز نیست و به همین دلیل، برتر است.

نقاشی. اگر مجسمه در وهلهٔ اول با زیبایی و سحرانگیزی مرتبط است، نقاشی جویای بیان، شور، و شخصیت در آدمی است. بنابراین، در نقاشی ممکن است تصویر چیزی زشت را هم دلنشین بیابیم، مثلاً تصویر یک پیرزن. شخصیت باعث می‌شود تا فرد نقاشی‌شده دارای انسجام باشد، زیرا شخصیت

آن چیزی است که مایهٔ وحدت یک معنا (یا جهت) می‌شود؛ اگر جز این می‌بود، انسان انسجام نمی‌داشت.

ادبیات. هنرمند، به طور عام، با مفاهیم منطقی و انتزاعی کار نمی‌کند، بلکه دارای شهودی بی‌واسطه از اراده به زیستن در جهان است.

به همین دلیل، شوپنهاور یادآور می‌شود که ادبیاتِ استدلالی، که تلاش می‌کند مفاهیمی را اثبات کند، بی‌فایده است. ما نمی‌توانیم با اصول انتزاعی، با مفاهیم، هنر بیافرینیم. اگر من حرفی برای گفتن در بارهٔ موضوعی داشته باشم، مثلاً در بارهٔ کودکان بی‌سواد، باید آن را به‌سادگی در قالب سخنرانی بگویم نه در اثر هنری.

اثر هنری در جستجویِ امر مشخص و انضمامی است اما در آن بار دیگر امر کلی، اراده به زیستن، را کشف می‌کند. خسیس مولیر را در نظر بگیرید. او شخصی جزئی است که زندگی‌ای دارد، مویش به رنگی است و امثال این‌ها، اما از دریچهٔ شخصیت او می‌توانیم جنبهٔ کلی مال‌پرستی را ببینیم. شوپنهاور تعریفی از نابغه به دست می‌دهد که باز به تعریف کودک بسیار شبیه است. نابغه فارغ از نفع و غرض است. او با جهان خوش می‌گذراند. سنگدلی‌های جهان را در می‌یابد اما در این سنگدلی‌ها باز هم سرخوش است. نابغه عموماً فردی ناکارآمد در زندگیِ عملی است، چرا که در جستجوی نفع

شخصی نیست. او ضد اجتماع است، اما دنیا را بهتر از دیگران می‌بیند زیرا برون‌نگر[1] است.

شوپنهاور مقایسهٔ بسیار خوبی انجام می‌دهد آن‌جا که می‌گوید هوش انسان میانه‌حال به چراغ‌قوه شبیه است که فقط بر چیزی می‌تابد که می‌جوید، حال آن‌که هوش برتر همچون خورشیدی است که همه چیز را روشن می‌کند. برون‌نگر بودن هنرِ نوابغ حاصل همین امر است. هنرشان فارغ از نفع و غرض است.

شوپنهاور در بارهٔ نبوغ بسیار سخن گفته است. مثلاً، گفته که نابغه نمی‌تواند زندگی معمولی داشته باشد؛ هنرمند همیشه با مانعی مواجه است که مانع زندگی کردنش می‌شود: بیماری، غیرعادی بودن، ضعف، همجنس‌گرایی و غیره.

(مردان باهوش حساسیت زیادی به سر و صدا دارند.) من شخصاً این مطلب را چنین تفسیر می‌کنم که ما آنچه را نداریم بهتر حس می‌کنیم. مثال: افسر سواره‌نظام حتی متوجه این هم نیست که از تندرستی بهره‌مند است، اما آدم بیماری مثل شوپَن تلقی نازک‌بینانه‌ای از تندرستی دارد زیرا فاقد آن است.

می‌توان پدیده‌ای همچون بتهوون را در نظر آورد که آدمی عصبی‌مزاج و ناشاد بود اما در هنرش سلامتی و تعادل را بسیار خوب بیان می‌کرد (بی‌شک به این دلیل که خودش آن‌ها را نداشت).

---

1. objective

خود من بیش‌ترین اهمیت را برای خلاف‌آمد در هنر قائلم. هنرمند باید هم خود باشد و هم متضادِ خود. دیوانه و بی‌سامان اما در عین حال منظم، خونسرد و دقیق. هنر هیچ‌گاه چیزی تک‌افتاده نیست، بلکه همیشه با نقطهٔ مقابل خود تعادل می‌یابد.

جهان شوپنهاور را نمی‌توان فلسفه به معنای واقعی کلمه دانست، بلکه باید گفت که شهود و اخلاق است. او خشمگین بود که هر سال در یکی از جزایر اقیانوس آرام لاک‌پشت‌های دریایی از دل آب بیرون می‌زنند تا بر ساحلی تولیدمثل کنند که در آن‌جا سگ‌های وحشیِ جزیره آن‌ها را وارو می‌کنند و می‌درند. می‌گفت: «زندگی همین است، همین است آنچه هزاران سال هر بهار به صورت منظم تکرار شده است.»

چرا شوپنهاور را بیش‌تر مطالعه نمی‌کنیم؟

چرا شوپنهاور رواج ندارد؟

۱. متافیزیک شوپنهاور (بخش نخست کتابش)، با صورت‌بندی خاصی که دارد (من می‌دانم که نومن یک شهود است، اراده به زیستن است)، امروزه فاقد اعتبار است.

۲. بی‌شک به دلیلِ جنبهٔ اشرافی این فلسفه. از چشم شوپنهاور، ما دو دسته انسان داریم: انسان‌های میانه‌حال و انسان‌های برتر. او به میانه‌حال‌ها توهین می‌کرد.

۳. شوپنهاور مخالف زندگی بود (فلسفه‌اش مخالف آن

بود)؛ حال آنکه، می‌توانیم نکات بسیار مفیدی را در بارهٔ سیاست از فلسفهٔ هگل استخراج کنیم، همان کاری که مارکس کرد.

شوپنهاور در جستجوی کفّ نفس بود، در جستجوی راهی برای کشتنِ اراده به زیستن.

به نظر من، رازی در کار است که کتاب‌های جالبی مانند کتاب‌های شوپنهاور (و خود من!) را کسی نمی‌خواند.

شوپنهاور از هگل متنفر بود. او همیشه می‌گفت: «آن مردک الاغ، هگل!» برای به مبارزه طلبیدن هگل ترتیبی داد که ساعات درس‌های خودش در دانشگاه برلین همان ساعات درس‌های هگل باشد، و نتیجه‌اش این شد که کلاس هگل همیشه پر بود اما کلاس او خالی.

هگل و شوپنهاور مباحثاتی داشتند در این باره که چرا نابغه نمی‌تواند موفق باشد. زیرا از زمانهٔ خویش جلوتر است. به همین خاطر است که نابغه به کار هیچ کس نمی‌آید و کسی هم او را درک نمی‌کند. اما شوپنهاور و من خوب از عهدهٔ تسکین دادن خویش بر می‌آییم!

درس ششم

سه‌شنبه، ۳ مه

هگل

سرگذشتی یکنواخت. قرن نوزدهم. استاد دانشگاه در برلین.

کانت

فیخته: فلسفهٔ دولت و قانون.

شلینگ: طبیعتِ هنرمندانه. فلسفهٔ او بسیار تحت تأثیر زیبایی‌شناسی و هنر است. هگل شدیداً به او تاخت.

تز بنیادینِ هگل چنین است: آنچه خردمندانه است واقعی است و آنچه واقعی است خردمندانه است.

نکتهٔ چندان دشواری نیست. ایدهٔ اصلی این است که سوژه و ابژه همبسته (یا متکی به یکدیگر)اند و یکی بدون آن دیگری وجود ندارد.

تصور کنید که فقط و فقط یک چیز در این عالم وجود دارد. اگر آگاهی نباشد، آن چیز نیز وجود نخواهد داشت. بر همین پایه است که هگل نظریهٔ امر واقع خود را صورت‌بندی می‌کند.

جهان یک چیز است، و آن را تا آن‌جا می‌شود فهمید که خرد، آگاهی خردورز، آن را با خود همگون سازد و در خود جذب کند. هگل تصویری باشکوه از این فرایند به دست می‌دهد.

فرض کنید من وارد یک کلیسای جامع شده‌ام. در ابتدا هیچ نمی‌بینم مگر در ورودی، بخش‌هایی از دیوارها و جزئیات معماری که هیچ کدام خودگویا[1] نیستند. خلاصه این‌که من کلیسا را به صورتی تکه‌تکه می‌بینیم. جلوتر می‌روم. هر چه قدم پیش‌تر می‌گذارم، کلیسا را بیش‌تر می‌بینیم و سرانجام به آن سر کلیسا می‌رسم و آن را در تمامیتش می‌بینم. معنای هر بخش را کشف می‌کنم. کلیسای جامع به **خردِ**[2] من نفوذ می‌کند؛ و حالا **وجود دارد**. این دقیقاً همان فرایند بالیدن و گسترش یافتنِ ما در جهان است. هر روز که می‌گذرد، جهان را بهتر درک می‌کنیم و از دلایل هر پدیده بیش‌تر آگاهی می‌یابیم. بنابراین، جهان هر بار اندکی بیش‌تر برایمان وجود پیدا می‌کند. زمانی خواهد آمد، آن لحظهٔ پایانی تاریخِ ما و نژاد انسان، که جهان به صورت کامل درک خواهد شد. در آن روز، زمان و مکان از

---

1. self-explanatory
2. REASON

میان خواهند رفت و پیوند میان سوژه و ابژه به یک مطلق تبدیل خواهد شد. فراتر از زمان و مکان. دیگر هیچ حرکتی در کار نخواهد بود. آنگاه فقط یک چیز خواهیم داشت: **مطلق!**

همان‌طور که می‌بینید، این قبیل نظام‌های متافیزیکی ساختاری نسبتاً خیالی دارند. اما نظام‌ها حتی وقتی فرو می‌پاشند، به ما کمک می‌کنند واقعیت و جهان را اندکی بهتر درک کنیم. ایدهٔ پیشرفتِ خرد در فلسفهٔ هگل محصول نظامی دیالکتیکی است، نظامی که امروزه بسیار پراهمیت است و کمابیش به این صورت بیان می‌شود:

هر تزی در درجه‌ای بالاتر از خود دارای آنتی‌تزی است. سنتز [یعنی جمع تز و آنتی‌تز] مجدداً به صورت تزی ظاهر می‌شود، سپس دچار تعارض می‌شود، و الخ. بر این اساس، آنچه وجود دارد نوعی قانون گسترش است که بر تضاد[1] مبتنی است. بنا به گفتهٔ هگل، زیربنای ذهن همین تضاد است، چراکه ذهن ما کامل نیست و واقعیت را فقط به صورت نسبی می‌شناسد. به همین دلیل، احکام آن نیز ناقصند.

هگل این تضاد را اُس و اساس ذهن می‌شمارد؛ مثلاً، وقتی می‌گوییم جمع، باید فرد را نیز بپذیریم. هنگامی که چیزی سیاه را مجسم می‌کنیم باید به رنگ دیگری نیز بیندیشیم، چون مفهوم رنگ خود حاصل تضادی میان آن رنگ و تمامی

---

1. contradiction

رنگ‌های دیگر است. همین تضاد را می‌توان در گسترش تاریخیِ دولت نیز یافت.

مثلاً، دیکتاتوری باعث انقلاب می‌شود و انقلاب، سنتز خود [و دیکتاتوری] را در نظامی می‌یابد که نه دیکتاتوری است نه انقلابی و به همین دلیل هم دارای قدرت محدودی است. نظام اخیر هم نظامی دیگر، مثلاً الیگارشی، را می‌یابد تا نقایص خویش را رفع کند.

یا مثلاً، وقتی به مفهوم همه می‌اندیشیم، ناچاریم به مفهوم هیچ نیز فکر کنیم، و به همین شیوه است که درون آن کلیسای جامع قدم به قدم جلو می‌رویم.

فلسفهٔ هگل فلسفهٔ شدن[1] است و گامی است بلند به جلو، زیرا فرایندِ شدن را در فلسفه‌های پیشین نمی‌یابیم. شدن صرفاً نوعی حرکت نیست، بلکه گونه‌ای پیشرفت است، زیرا طی این فرایند دیالکتیکی همیشه به مرتبه‌ای بالاتر می‌رویم تا این‌که سرانجام به نتیجهٔ نهاییِ خرد برسیم، و به اعتقاد هگل، این فرایند به صورتی طبیعی بر پیشرفت خرد، یعنی پیشرفت علم، مبتنی است ـ اعتقادی که هگل را وا می‌دارد تا برای تاریخ بیش از هر چیز دیگر اهمیت قائل شود.

از دید هگل، طبیعت خلاق نیست. پیشرفت نمی‌کند. مثلاً طلوع و غروب خورشید همیشه یک جور است. اما آنچه

1. *philosophy of becoming*

خلاق است همانا تکامل انسان است که خود را به‌ویژه در تاریخ نشان می‌دهد. همین حالا هم می‌توانیم متوجه شکاف‌های بزرگی بشویم که در ذهنمان بین چیزهایی ایجاد می‌شود که امروزه به آن‌ها می‌گویند

همزمانی[۱]

و درزمانی.[۲]

این ورطه، بخشی از همان تضادها و تناقضات بزرگی است که همیشه از مشخصات ذهن انسان بوده، مثل تقابل سوژه ـ ابژه یا نظریهٔ آینشتاین در بارهٔ زنجیرهٔ مکان ـ زمان، نظریهٔ کوانتوم پلانک یا نحوهٔ تشخیص الکترون، یا نظریهٔ ذره‌ای[۳] و موجیِ[۴] نور.[۵] از این منظر، می‌توان گفت ذهن انسان مخلوق عنصرهای دوگانهٔ متفاوتی است که آشتی‌ناپذیر باقی خواهند ماند.

انسان دقیقاً همین حفره است.

باز هم فرمولی از هگل که به شما درکی از زبان نسبتاً پیچیدهٔ او می‌دهد: انسان همان اصلی است که خردِ جهان از طریق او به خودآگاهی می‌رسد.

---

1. synchronic
2. diachronic
3. corpuscular
4. undulatory

۵. در این‌جا مراد از *corposculaire* و *condulatoire* به ترتیب خواص «ذره‌ای» و «موجیِ» نور در علم فیزیک است. ـ یادداشت مترجم انگلیسی.

اینک بیایید نظری کنیم به منطق هگل. آن را در صورت خام[1] اش می‌شود چنین بیان کرد:

من می‌گویم هیچ چیز وجود ندارد، اما حالا که چنین می‌گویم دست‌کم گفتهٔ من وجود دارد. بنابراین، هستی (در مقابل چیز) وجود دارد. ولی از آن‌جاکه هستیِ فی‌نفسه دال بر چیزی نیست، پس به هنگام سخن گفتن در بارهٔ هستی، باید بگویم که چیزی هست.[2] به این طریق می‌فهمم که فقط با مقولهٔ نیستی می‌توان به مقولهٔ هستی اندیشید؛ همان چیزی که پیش‌تر در هنگام صحبت از تعارض ذهن برایتان گفتم. قصد من فقط آن است که نشانتان بدهم نقطهٔ آغاز منطق هگلی کجاست.

تفاوت میان منطق سنتی و منطق هگل چنین است: در منطق سنتی، هر آنچه هست با خودش برابر است و هیچ چیز با خودش در تناقض نیست. این را اصل همانستی[3] می‌گویند که بنا بر آن، الف الف است.

اما در منطق هگل، هیچ چیز با خودش برابر نیست و هر چیزی با خودش در تناقض است. (نقص خرد در عمل: مادام که من کلیسای جامع را به تمامی ندیده‌ام، احساس ناقص است. در این‌جا الف برابر است با الف، دیگر صحیح نیست.) این منطق به همان چیزی ختم می‌شود که در ابتدا گفتم:

---

1. grosso modo 2. is 3. identity principle

مبنای واقعیت هیچ نیست جز اندیشه. حال کافی است که دنیای هگل را با دنیای ارسطو یا توماس قدیس مقایسه کنیم تا دریابیم که دنیای هگل یعنی حقیقتِ در حال پیشروی، دنیایی که در آن بشریت قوانین خود را پی می‌ریزد و انسان نردبان تاریخ می‌شود.

بی‌شک اهمیتی که هگل برای تاریخ قائل بوده از عوامل پیروزی اندیشهٔ اوست.

برای آن‌که برداشتی جزءنگرانه‌تر از طرز تفکر هگلی به شما ارائه کنم و نشانتان بدهم که عباراتِ مختصر من تا چه حد از ارائهٔ تصویری جامع به دورند، می‌خواهم با شما در بارهٔ یکی از کتاب‌های مهم هگل، یعنی پدیدارشناسی ذهن، جلد ۲، صحبت کنم.

فصل شش (برای نشان دادن مسیر اندیشهٔ او). ذهن حقیقتاً اخلاقی به دو بخش تقسیم می‌شود: جهان اخلاقی، جهان انسانی و الهی، و مرد و زن.

این جهان خود به بخش‌های فرعیِ زیر تقسیم می‌شود:

۱. ملت و خانواده. قانون روز و قانون شب.

این‌ها نیز خود به بخش‌های فرعی زیر تقسیم می‌شوند:

الف. قانون انسانی

ب. قانون الهی

ج. حقوق فرد.

۲. حرکتی که ما در هر دوی این قانون‌ها می‌یابیم (این قانون‌ها همیشه در حالِ شدنند):

الف. حکومت ـ جنگ‌ها ـ قدرتِ نفی.

ب. (بسیار مهم). رابطهٔ اخلاقی میان مرد و زن به معنای برادر و خواهری.

ج. تأثیر قانون الهی و قانون انسانی بر یکدیگر.

۳. جهان حماسی به عنوان چیزی که نامحدود است و به همین دلیل یک تمامیت است.

تحلیل هگلی از این موضوعات همیشه مشتمل است بر کشف و تعریف حرکتی دیالکتیکی که این موضوعات دستخوش آنند. همین امر او را به نتایجی به‌راستی شگفت‌انگیز و فرازهایی مشهور، همچون گفته‌های معروفش در بارهٔ دیالکتیک میان ارباب و بنده، می‌رساند.

من هنوز در بارهٔ یکی از موضوعات بسیار مهم نزد هگل، یعنی دولت و مردم (ملل) حرف نزده‌ام.

به‌زعم هگل، واقعیتِ دولت بر واقعیتِ فرد رجحان دارد. برای او، **دولت** تجسم **ذهن** در این عالم است. حال تعاریفی ارائه می‌کنیم که به ما امکان می‌دهد تلقی او را از دولت درک کنیم.

(دولت یعنی تحقق ایدهٔ اخلاقی. دولت ذهنِ اخلاقی در قالب اراده (خواست)، ارادهٔ خودپیدا و جوهری، است که

بنفسه می‌اندیشد و می‌شناسد، و آنچه را به عنوان دانش می‌شناسد تحقق می‌بخشد.)

این جملهٔ مهیب نشان‌دهندهٔ عمیق‌ترین جنبهٔ ایدهٔ هگلی است، ایده‌ای که می‌توان آن را به شیوهٔ بسیار مصنوعیِ زیر نیز بیان کرد: در فلسفه‌های پیش از هگل، انسان مقید به قوانین اخلاقیِ وضع شده از جانب خدا یا، آن‌چنان‌که نزد کانت می‌بینیم، مقید به احکام امریِ اخلاقی بود. به عبارت دیگر، اگر چه انسان دست به عمل می‌زند، ولی قوانین این عمل از پیش وجود دارند. اما نزد هگل، همه چیز حرکت می‌کند. در مسیر ترقی، انسان سازندهٔ قوانین خویشتن می‌شود و هیچ قانونِ محرزی فراتر از آنچه در این فرایند دیالکتیکی شکل می‌گیرد وجود ندارد. در چشم هگل، نه فقط انسان که قوانین نیز در حال ترقی‌اند، زیرا هر دو ناقصند.

دوباره می‌گویم: هگل دو تعریف از دولت به دست می‌دهد.

۱. دولت یعنی تحقق ارادهٔ فردی.

۲. دولت یعنی شکوفا شدن ذهن از راه تبدیل شدنش به شکل و نظم جهان.

هگل سپس شکل‌های گوناگون دولت را تحلیل می‌کند و این تحلیل را نیز در چارچوب فرایندی دیالکتیکی عرضه می‌کند: حکومت مبتنی بر سرمایه‌داری موجب پدید آمدن

نوعی دیکتاتوریِ مخالف، یعنی دیکتاتوریِ پرولتاریا، می‌شود. دیکتاتوریِ پرولتاریا منجر به ایجاد شکل برتری از حکومت خواهد شد که می‌داند چگونه مزایای هر کدام از شکل‌های پیشین را با هم ترکیب کند، و همین‌طور الی آخر.

تز ــ آنتی‌تز ــ سنتز.

خودتان می‌دانید که کمونیست‌ها با چه ولعی به این ایده چنگ می‌زنند. از نظر آن‌ها، وقوع انقلاب منجر به پدید آمدن دیکتاتوریِ پرولتاریا می‌شود اما پس از آن نوبت به دولتِ ایدئال می‌رسد، دولتی که در آن پای قهر و زور در میان نیست.

هگل آوازهٔ خود را در وهلهٔ اول مدیون مارکس و پس از آن مدیون مارکسیست‌هاست.

جنگ نیز از دید هگل فرایندی دیالکتیکی است که طی آن امر ضداخلاقی منجر به امر اخلاقی می‌شود.

سرانجام این‌که دولت خود را دگرگون می‌کند و می‌شود تجسد الوهیت.

هگل /کی‌یرکگور

حملهٔ کی‌یرکگور

فلسفهٔ کی‌یرکگور آخرین نظام بزرگ متافیزیکی است. بنا بر

قانون دیالکتیکی به سبکِ نابِ هگلی، هر تزی آنتی‌تز خویش را در بر دارد و کی‌یرکگور آنتی‌تز هگل است.

کی‌یرکگور کشیشی دانمارکی بود و هگل را بسیار می‌ستود. اما به ناگهان، در یکی از شگرف‌ترین مقاطع فرهنگ، با هگل اعلام جنگ کرد.

در ادامه، خلاصهٔ حملهٔ کی‌یرکگور به هگل را می‌آوریم:

نظریهٔ هگل کاملاً بی‌نقص است، اما این نظریه بی‌ارزش است.

چرا؟

زیرا نظریه‌ای انتزاعی است، در حالی که وجود[1] (نخستین باری که این واژه ظاهر می‌شود همین‌جاست) امری است عینی و انضمامی.

آنچه نزد هگل می‌یابیم صرفاً انتزاعیات و مفاهیم است؛ مثلاً من هزار رأس اسب می‌بینم که همه وجوه مشترکی دارند و بنابراین، از این وجوه مشترک یک مفهوم می‌سازم: اسب، حیوان چهارپا و غیره. اما در واقع اسبی با این مشخصات هرگز وجود نداشته است، زیرا هر اسب مشخصی دارای رنگ مخصوص به خود است. فلاسفهٔ کلاسیک از زمان‌های دور، از دموکریتوس یا ارسطو یا توماس قدیس گرفته تا اسپینوزا، کانت و هگل، با مفاهیم به گونه‌ای برخورد کرده‌اند که گویی آن‌ها در خلأ هستند.

1. existence

فلسفهٔ کی‌یرکگور می‌گوید: انسان.

انتزاعیات ربطی به واقعیت ندارند. می‌شود گفت که انتزاعیات متعلق به دنیای ما نیستند. و همین جاست که اندیشه با شدیدترین تناقض درونیِ خویش مواجه می‌شود.

با وام گرفتن از زبان هگلی، می‌شود گفت که این مطلب زیربنای آنتی‌تزی است که ما را مستقیماً به وجود رهنمون می‌شود.

مقصود از اگزیستانسیالیسم، به طور خاص، فلسفه‌ای است که به امور عینی و انضمامی می‌پردازد. اما این حرف رؤیایی بیش نیست؛ ما در واقعیت عینی نمی‌توانیم دست به مباحثه بزنیم، چون در مباحثات همواره از مفاهیم کمک می‌گیریم. بنابراین، اگزیستانسیالیسم یک نظام فکریِ تراژیک است، زیرا هرگز خودبسنده نیست. اگزیستانسیالیسم باید همزمان فلسفه‌ای انتزاعی و عینی باشد.

فلسفهٔ کی‌یرکگور واکنشی است علیه فلسفهٔ هگل.

با هوسرل است که اگزیستانسیالیسم امکان‌پذیر می‌شود، زیرا شیوهٔ پدیدارشناختیِ هوسرل متضمن پژوهش در حقیقت به عنوان ذات است.

شیوهٔ پدیدارشناختی هوسرل را می‌توان توصیفی از آگاهی خویش، نوعی به کارگیری شیوهٔ ارسطویی در مورد خویشتن، دانست؛ با این تفاوت که فلسفهٔ ارسطویی نوعی طبقه‌بندی

جهان است، اما شیوهٔ پدیدارشناختیِ هوسرل متضمن پالایش و طبقه‌بندی پدیده‌های آگاهی خویش است.

یک‌شنبه، ۴ مه ۱۹۶۹

اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم مستقیماً از حملهٔ کی‌یرکگور به هگل متولد شد.

در واقع، ما نه یک مکتب اگزیستانسیالیسم بلکه چندین مکتب اگزیستانسیالیسم داریم که از میانشان می‌توان به مکتب یاسپرس، مکتب گابریل مارسل (آن دیوانهٔ غمگین) و مکتب سارتر اشاره کرد. اما واقعیت آن است که اگزیستانسیالیسم نگرشی است که از پارمنیدس، افلاطون، عیسی مسیح و آوگوستین قدیس تا به امروز وجود داشته است.

تلاش می‌کنم به شما بگویم که فلسفهٔ اگزیستانسیال از چه جهت با فلسفهٔ کلاسیک فرق دارد.

در وهلهٔ اول، همان‌طور که پیش‌تر در بارهٔ کی‌یرکگور گفتم، تقابل میان امر عینی و امر انتزاعی مطرح است.

این برای ذهن امری بسیار جدی و حتی تراژیک است، چرا که ما به کمک مفاهیم و در نتیجه به کمک انتزاعیات است که خردورزی می‌کنیم.

از آن رو تراژیک است که استدلال را صرفاً به کمک مفاهیم و منطق است که می‌توان انجام داد و قوانین عام را بدون مفاهیم و منطق نمی‌توان شکل داد. از سوی دیگر، مفاهیم در واقعیت وجود ندارند (بسیار مهم).

اما اعتراضی که کی‌یرکگور علیه هگل مطرح می‌کند همچنان به قوت خود باقی است: «حقیقت هگلی پیشاپیش باور می‌شود.» در مباحث هگلی ایده‌هایمان را در نتیجهٔ بحث انتخاب نمی‌کنیم بلکه این ایده‌ها پیشاپیش انتخاب شده‌اند. استدلال فقط در خدمت توجیه انتخابی است که پیش‌تر صورت گرفته است. (محال است بتوان با چیزی که روح برگزیده است جنگید ــ ژرومسکی.[1])

هگل دنیای خویش را، در خردش، پیشاپیش درک می‌کرد. بنابراین، آن را به صورتی پیش‌اندیشیده[2] می‌دید. این نقصانی دیگر در استدلال انتزاعی است، نقصانی که در مورد ذهن چشمگیر می‌شود. به همین دلیل استدلال غیرممکن است.

در چنین شرایطی، استدلال اگزیستانسیالیستی یا نظامی فلسفی نظیر نظام هایدگر یا سارتر چگونه ممکن است؟

شیوهٔ پدیدارشناختی هوسرل به کمک اگزیستانسیالیست‌ها آمد. هایدگر شاگرد محبوب هوسرل بود. هوسرل هیچ‌گاه هایدگر را

---

۱. استفان ژرومسکی (Stefan Zeromski) (۱۸۶۴ــ۱۹۲۵)، رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس لهستانی.

2. premediated

نبخشید چون او از پدیدارشناسی برای هدفی کاملاً متفاوت بهره برد و با استفاده از آن نخستین نظام اگزیستانسیالیستی را پدید آورد. چرا هایدگر از شیوهٔ پدیدارشناختی استفاده کرد؟

چون این شیوه نوعی جدید از فروکاست اندیشه است که پیش‌تر دکارت، فویرباخ و دیگران آن را فروکاسته بودند.

این فروکاست بدین قرار بود: هوسرل می‌گوید: چون ما نمی‌توانیم هیچ چیز در بارهٔ نومن (چیزِ فی‌نفسه) بگوییم، نومن را در پرانتز می‌گذاریم؛ یعنی تنها چیزهایی که می‌توانیم در باره‌شان حرف بزنیم فنومن‌ها [یا پدیدارها] هستند.

نومن مثلاً همین صندلی است آن‌گونه که واقعاً هست، و فنومن همین صندلی است آن‌گونه که ما، یا یک مورچه، بسته به توانایی دیدمان، آن را می‌بینیم. این امر نه فقط به قوای جسمانی ما برای دریافت بلکه، همان گونه که کانت نشان داد، به قوای ذهنی ما نیز مربوط است (یعنی زمان و مکان از ما نشئت می‌گیرد، نه از ابژهٔ فی‌نفسه).

هوسرل می‌گوید: از آن‌جاکه نمی‌توانیم چیزی در بارهٔ نومن بدانیم، آن را در پرانتز می‌گذارم. مثلاً ما در بارهٔ وجود «خدا» هیچ نمی‌دانیم.

هوسرل به قضیهٔ مشهور دکارت ـ «می‌اندیشم، پس هستم»[1] ـ برمی‌گردد و جهان و تمامی علوم مربوط به جهان(زیست‌شناسی،

---

1. cogito ergo sum

فیزیک، تاریخ) را در پرانتز می‌گذارد. آنچه باقی می‌ماند فقط علومی است که به قوای ما مربوطند مثل ریاضیات، منطق و هندسه.

هوسرل خدا و علوم را در پرانتز می‌گذارد.

آدم واقعاً می‌تواند تبعات عظیم نگریستن به شیوهٔ پدیدارشناختی را دریابد.

افسوس، من نمی‌دانم آیا ایسا[1] وجود دارد یا نه، من ایده‌ای از ایسا را در سر دارم! به همین ترتیب، من هیچ‌گاه به دنیا نیامده‌ام، من در سال ۱۹۰۴ به دنیا نیامده‌ام.

من فقط می‌دانم که ایدهٔ متولد شدنم در سال ۱۹۰۴ را در آگاهی‌ام دارم و می‌دانم که صاحب ایدهٔ ۱۹۰۴، یعنی تمام این سال‌های سپری‌شده، هستم.

همه چیز به طریقی اهریمنی تغییر می‌کند، تغییری که جهان را دگرگون می‌کند. چیزی بیش از مرکزی قطعی به نام آگاهی و آنچه وارد آگاهی می‌شود وجود ندارد. آگاهی آشکارا تنهاست. امکان ندارد آگاهی‌های دیگری نیز وجود داشته باشد.

زندگی هیچ نیست مگر داده‌ای از آگاهی. به طریقی مشابه، منطق، تاریخ، و آیندهٔ من هیچ نیستند مگر داده‌های آگاهی من

---

۱. ایسا نیمان (Isa Neyman): یکی از دوستان گومبروویچ بود که گاه در سخنرانی‌های فلسفی او شرکت می‌کرد.

که حتی نمی‌توانم آن را آگاهی «من» بنامم، زیرا آگاهی «من» صرفاً یکی از داده‌های «همان» آگاهی قطعی است که در بالا از آن یاد کردیم.

همه چیز در آگاهی من به پدیدارها فروکاسته می‌شود. با چنین وضعی، چگونه می‌توان فلسفه‌ورزی کرد؟

برای این آگاهی قطعی، هیچ چیز باقی نمی‌ماند مگر «داوری» در بارهٔ خودش. از آن‌جا که آگاهی همیشه آگاهی به چیزی است، پس این آگاهی نیز به خودش آگاهی دارد. می‌توان گفت که آگاهی، خود را به چندین بخش تقسیم می‌کند که می‌شود آن‌ها را به این ترتیب نامید: آگاهی اول، دوم و سوم. اما آگاهی دوم را می‌توان به کمک آگاهی سوم توصیف کرد، و این دقیقاً همان کاری است که من در سخن گفتن از آگاهی سوم انجام می‌دهم.

لطفاً فراموش نکنید که این شیوه‌ای بسیار ابتدایی برای معرفی پدیدارشناسی به شماست.

هنوز هم یک قانون در زمینهٔ آگاهی وجود دارد که هوسرل آن را صورت‌بندی کرده و «روی‌آوری» آگاهی[1] نام نهاده است، به این مضمون که آگاهی یعنی آگاه بودن؛ اما برای این‌که آگاه باشیم همیشه باید آگاه به چیزی باشیم. و این یعنی آگاهی

1. *"the intentionality" of consciousness*

آن را به «حیث التفاتی آگاهی» نیز ترجمه کرده‌اند. ــ م.

هیچ‌گاه نمی‌تواند تهی و جدا از ابژه باشد. این نکته مستقیماً به تلقی سارتر از انسان ختم می‌شود که می‌گوید انسان یک هستی در خود نیست آن‌گونه که ابژه‌ها هستند، بلکه یک هستیِ برای خود است، به این معنی که از خویش آگاه است. این بحث به مفهوم انسان دوپاره که فضایی تهی در خود دارد ختم می‌شود. به همین دلیل است که کتاب سارتر، [هستی و] نیستی[1] نام دارد. این نیستی مثل آب‌افشان یا مثل آبشار نیاگاراست که مدام از درون به بیرون جریان دارد.

مثلاً، من به این نقاشی آگاهم، آگاهی من نه فقط در درون من بلکه در خود نقاشی (یعنی ابژهٔ آگاهی) هم قرار دارد. می‌شود گفت که آگاهی بیرون از من است.

هنگامی که این مطلب را در هستی و نیستی خواندم، از سر شوق فریاد زدم، چون دقیقاً مفهوم انسان است که صورت را می‌آفریند، مفهومی که به‌واقع اصیل نیست.

خوشبختانه فردیدورکه[2] در سال ۱۹۳۷ منتشر شد و هستی و نیستی در سال ۱۹۴۳، و به همین دلیل است که بعضی‌ها لطف کرده، مرا پیشگام اگزیستانسیالیسم می‌خوانند. برگردیم به کار خودمان.

---

1. *Nothingness*

۲. *Ferdydurke*: رمانی است به قلم خود گومبروویچ. فردیدورکه در زبان لهستانی اصطلاحاً به معنی مزخرفات یا خزعبلات است. ــ م.

من از شیوهٔ پدیدارشناختی هوسرل سخن گفتم، زیرا همین شیوه بود که فلسفهٔ اگزیستانسیال را امکان‌پذیر کرد. در حقیقت، اگزیستانسیالیسم قادر به ایجاد هیچ گونه فلسفه‌ای نیست.

من، منِ تنها، عینی و انضمامی، مستقل از هر منطقی، هر مفهومی.

در چنین شرایطی چه باید کرد؟
مثل عیسی مسیح مصلوب شد؟
اسیر درد خویشتن ماند؟
آدمی به طرزی فهم‌ناپذیر تنها می‌زید و تنها می‌میرد.

اما به کمک شیوهٔ پدیدارشناختی می‌توانیم آن دسته از واقعیت‌های آگاهیمان راکه به وجودمان مربوط است سازماندهی کنیم. و تنها چیزی که برایمان باقی می‌ماند همین است و بس.

شیوهٔ هوسرل را به آداب خوردن کنگر فرنگی تشبیه کرده‌اند، و مراد از آن این است که مفهومی را در ذهن مشاهده می‌کنیم.

مثال: رنگ زرد. تلاش می‌کنم مفهوم رنگ زرد را به ناب‌ترین حالتش فرو بکاهم؛ مثل وقتی که برگ‌های کنگر فرنگی را یک به یک می‌کَنم و هنگامی که سرانجام به مغز آن می‌رسم، می‌افتم به جانش و آن را می‌بلعم.

پدیدارشناسی فرود آمدن تا عمیق‌ترین مفهوم است، آخرین مفهوم یک پدیدار؛ و هنگامی که آن مفهوم پیراسته و ناب شد، به جانش می‌افتیم و به کمک شهود بی‌واسطه آن را می‌بلعیم.

یادتان باشد که شهود یعنی دانش بی‌واسطه و بدون استدلال.

بنابراین، اگزیستانسیالیسم توصیفی است عمیق و بسیار قاطع از آن دسته واقعیت‌های ما که به وجود مرتبطند.

سارتر بهره‌برداری‌های فراوانی از هایدگر کرده است. هایدگر خلاق‌تر از سارتر است، اما سارتر واضح‌تر سخن می‌گوید.

سارتر بود که این توصیف از وجود را به دست داد. باز هم باید از تفاوتی بسیار عمیق میان اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌های پیشین سخن بگوییم.

فلسفهٔ کلاسیک بیش‌تر فلسفهٔ چیزها بود، فلسفه‌ای که در آن حتی با انسان هم به نوعی مثل یک چیز رفتار می‌شد، حال آن‌که از قرار معلوم اگزیستانسیالیسم نوعی فلسفهٔ هستی است.

هر ابژه‌ای ابژه به علاوهٔ هستی است.

حقیقت آن است که چنین تمایزی تقریباً همیشه در فلسفه، حتی در فلسفهٔ شدنِ هگل، وجود داشته است.

اما اگزیستانسیالیسم بر هستی و بر گونه‌ای منحصربه‌فرد از «هستی» که عیناً معادل وجود است تمرکز کرد.

هستی سه نوع متفاوت دارد:

۱. هستیِ در خود (هستیِ چیزها).

۲. هستیِ برای خود (هستیِ آگاهیِ مرده: هستیِ مستقل آگاهی).

۳. هستی زنده یا هستی وجودمند.[۱]

کلمهٔ «وجود» منحصراً به معنای وجودِ آگاهِ انسانی به کار می‌رود، یعنی فقط تا آن‌جاکه شخص از وجود خویش آگاهی دارد. انسان‌هایی که به طریقی ناآگاه می‌زیند فاقد وجودند.

حیوانات فاقد آگاهی‌اند.

طبقه‌بندی سارتر عملاً به همین قرار است. مضمون کتاب هستی و نیستی دقیقاً همین است.

چگونه می‌توان ویژگی‌هایِ «هستیِ در خود»، یعنی هستیِ ابژه‌ها، را تعریف کرد؟

۱. ناچاریم بگوییم فقط پدیدارها هستند که وجود دارند (هوسرل). هر چیزی خود را به صورت یک پدیدار متجلی می‌کند. به نظر سارتر، اگر مردم دست به کارهای صرفاً احمقانه بزنند، نمی‌توانیم آن‌ها را خردمند بدانیم. انسان چیزی بیش از آنچه می‌بینیم نیست.

دقت کنید که تک‌تک چیزها نامحدودند.

چیزهایی همچون چراغ و امثال آن تعریف‌هایی

---

1. existing

دلبخواهی‌اند که به وسیلهٔ زبان ما دارای حرمت شده‌اند.

می‌شود دید که اگزیستانسیالیسم سر از ساختارگرایی در می‌آورد.

هستیِ در خود نه ممکن است مخلوق دست کسی باشد و نه امکان دارد کنشگر[1] یا کنش‌پذیر[2] باشد (چراکه این دو مفاهیمی انسانی‌اند).

هستیِ در خود امری مبهم[3] است.

این هستی همانی است که هست، تمام چیزی که می‌توان گفت همین است. هستیِ در خود نامتحرک است. نه آفریده می‌شود و نه زمانمند است، و از چیزی هم نمی‌توان استنتاجش کرد (مثلاً، آفریده شدن به دست خدا).

هستیِ در خود نوعی از هستی است که در باره‌اش هیچ چیز نمی‌توان گفت، جز این‌که این هستی همانی است که در خود هست (اندکی شبیه به خدا).

مسئلهٔ عجیب این‌جاست که هستیِ برای خود، یعنی وجود انسانی، به یک اعتبار از هستیِ در خود نازل‌تر است. هستیِ برای خود فی‌نفسه نوعی خلأ است، نوعی نیستی که می‌توان گفت دارای دو بخش است، آنچنان‌که گویی به دو بخش بریده شده است و همین امر به هستیِ برای خود امکان می‌دهد که به خود آگاهی داشته باشد.

---

1. active
2. passive
3. *opaque*

به همین دلیل هم در قیاس با هستیِ در خود هستی ثانویه‌ای محسوب می‌شود.

نکتهٔ عجیب این‌جاست که قیاس مبتدیانهٔ من اگرچه ممکن است ساده‌لوحانه به نظر بیاید، به مفاهیمی واقعی می‌رسد؛ مثلاً، به این مفهوم که هستی انسانی، به دلیل همان روی‌آوریِ مشهورِ آگاهی، یک هستیِ تهی است. اگر یک صندلی یک صندلی است، آن‌گاه آگاهی هرگز با خودش برابر نیست، زیرا شخص همیشه باید به چیزی آگاه باشد: ما نمی‌توانیم آگاهی تهی را مجسم کنیم. اصل مشهور همانستی، یعنی الف الف است (صندلی صندلی است) در این‌جا برقرار نیست. به این معنا، هستیِ آگاهی هستیِ ناکاملی است. حال بیایید پیش‌تر برویم.

هستیِ در خود نمی‌تواند ناپدید شود. این هستی مستقل از زمان و مکان است. همانی است که هست، نه کم‌تر نه بیش‌تر. در حالی که وجود، هستیِ برای خود، هستی محدودی است، هستی پایانمندی که میرا هم هست. (دست‌کم وجود ما برای آگاهیمان چنین نمودی دارد. وجود را باید مثل شعله‌ای، زنده نگاه داشت.)

به‌زعم آینشتاین، ابژه هیچ نیست مگر «انحنایی در مکان». یک صندلی برابر است با مقدار مشخصی از انرژی، و این انرژی نیز می‌تواند به ابژهٔ دیگری تبدیل شود یا انرژی

تغییرنیافته‌ای باقی بماند، حال آنکه وجود انسانی آغاز می‌شود و پایان می‌یابد (تولد و مرگ).

اما بالاخره انسان به عنوان هستیِ برای خود یا وجود، چیست؟

۱. انسان یک چیز[1] است، زیرا بدن دارد و این بدن داشتن تنها راهی است که انسان می‌تواند در جهان باشد. در این‌جا سارتر باب پرداختن به یک رشته از واکنش‌های بسیار سوبژکتیو را می‌گشاید: او می‌گوید که انسان در مقام بدن، زیادی[2] است. این بدن باعث ایجاد تهوع می‌شود، و عنوان رمان تهوع نیز از همین‌جا می‌آید.

۲. انسان در زمرهٔ چیزهاست، زیرا نوعی رویداد[3] (رویدادگی)[4] است. مثلاً: من دارای گذشته‌ای هستم، پیشاپیش شکل گرفته‌ام، تعریف شده‌ام و تحقق یافته‌ام. اما هنگامی که به آینده رو می‌کنم، دنیای چیزها را ترک می‌گویم تا بتوانم خویشتن را تحقق ببخشم.

۳. انسان چیزی است تابع وضعیت خویش، وضعیتی که اختیار و آزادی او را سلب می‌کند.

در این‌جاست که مسئلهٔ مشهور اختیار مطرح می‌شود که ما

---

1. thing
2. *excessive*
3. *fact*
4. facticity

را در قبال خودمان مسئول می‌کند. آشکار است که ما دارای دو احساس کاملاً متضاد هستیم. از یک سو صرفاً معلولِ علتی هستیم. مثال: آب می‌نوشم چون تشنه‌ام. اگر، آن‌گونه که فرویدی‌ها می‌گویند، عقده‌ای داشته باشم، پس آب نوشیدنم نتیجهٔ شوکی است. از سوی دیگر، ما به این‌که مختار هستیم اطمینان مطلق داریم. هیچ کس نمی‌تواند این احساس را از من بگیرد که تصمیم به تکان دادن دستم با خود من است و لاغیر. در حقیقت، هنگامی که در آدم‌های اطرافمان دقیق می‌شویم به نظرمان می‌آید که آن‌ها پیامد علتی هستند.

پزشک تردیدی ندارد که ناخوشی بیمارش تابع علتی است. این احساس اختیار که چنین قدرتمندانه در درونمان وجود دارد فقط به خودمان معطوف است، ولی به دیگران که می‌رسد، آن‌ها را به شکل ساز و کارهایی می‌بینیم. بنابراین، هستیِ در خود همیشه همراه با پدیدار شدنش علت خویش را نیز دارد. این هستی بی‌آغاز و بی‌انجام است. اختیار هیچ نیست مگر خاص بودنِ هستیِ در خود. البته در این‌جا میان احساس علیت کلی و احساس ما از اختیار گسستی وجود دارد که ناشی از تفاوت ماهوی میان دانش علمی و دانش اگزیستانسیال است. این نکته بسیار حائز اهمیت است، زیرا مرزهای علم را مشخص می‌کند، علمی که هیچ‌گاه نمی‌تواند زیربنای فلسفه قرار بگیرد، زیرا فقط آگاهی است که می‌تواند از

علم آگاهی داشته باشد، حال آن‌که هرگز نمی‌توان علم را بر مبنای آگاهی استوارکرد. علاوه بر این، علم به انسان از بیرون و به چشم ابژه‌ای در میان سایر ابژه‌ها می‌نگرد.

تفاوت عمل جراحی آپاندیس از دید بیمار و از دید پزشک، که بیمار را همچون ساز و کاری می‌بیند، به همین دلیل است. برای بیمار، عمل جراحی امری است زیستنی، امری است سوبژکتیو، و کسی که باید آن را از سر بگذراند خودِ اوست نه هیچ کس دیگر. این را هم بگوییم که در مورد زمان گذشته احساس ما این است که در بند قانون علیتیم و به نظرمان می‌رسد که زمان آینده به خودمان بستگی دارد. به همین دلیل است که هایدگر گفته زمان اگزیستانسیال، آینده است. هر آنچه را از انسان سر می‌زند می‌توان از دیدگاه گذشته ملاحظه کرد ــ دست‌هایم را حرکت می‌دهم به این دلیل که دوست دارم سیگار بکشم ــ یا از دیدگاه آینده: دستم را حرکت می‌دهم به این منظور که پیپ را بردارم.

بنابراین، می‌توان گفت که اختیار خصیصه‌ای است منحصر به وجود، حال آن‌که علیت خصیصهٔ هستیِ در خود است.

اگزیستانسیالیسم نوعی علم نیست.

در اگزیستانسیالیسم، کل نوعی ساز و کار نیست. مجموع اجزا همیشه معنایی بیش از حاصل جمع آن‌ها دارد. می‌شود این‌گونه توضیح داد که کلمه‌هایی که جمله‌ای را می‌سازند

صرفاً تعدادی کلمه نیستند، بلکه معنایی نیز دارند. میان نگریستن به انسان به چشم ابژه، یعنی نگریستن به او از بیرون، که مشخصهٔ پزشکی، روان‌شناسی، تاریخ و امثال آن‌هاست، و شیوهٔ نگریستن اگزیستانسیالیسم به او، که می‌توان گفت احساس کردن از درون، درون هستی انسان، است، **مغاکی** وجود دارد.

دوشنبه، ۵ مه ۱۹۶۹

اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم یعنی سوبژکتیویته.

خود من کاملاً سوبژکتیو هستم، و به نظرم این نگرش با واقعیت منطبق است.

انسان سوبژکتیو

انسان متعین [یا انضمامی].

نه مفهومی از انسان، بلکه آدم‌هایی مشخص مثل پی‌یر یا فرانسوا، چرا که، به گفتهٔ کی‌یرکگور، مفهوم انسان وجود خارجی ندارد.

به همین دلیل، برای پیروان اگزیستانسیالیسم بسیار دشوار است که دست به استدلال بزنند، زیرا استدلال بر پایهٔ مفاهیم استوار است، و تنها به لطف خیانت هایدگر که شیوهٔ پدیدارشناختی را پیشه کرد، می‌توانیم سخن بگوییم [جمله در همین‌جا قطع شده].

انسان اگزیستانسیالیست، انسانی سوبژکتیو و مختار است. این انسان، بر خلاف انسانی که از دیدگاهی علمی و بیرونی نگریسته می‌شود و همیشه، مثل سازوکاری، مقید به علیت است، چیزی دارد که به آن ارادهٔ آزاد می‌گویند.

در دنیایی که همه چیز تبدیل شده به علت و معلول، این نظریه که انسان مختار است کاملاً جنون‌آسا به نظر می‌رسد. این نظریه بر حسی ابتدایی تکیه دارد: ما مختار هستیم و به هیچ وجه نمی‌شود مرا متقاعد کرد که اگر دست چپم را تکان دهم علت دیگری جز خواست خودم دارد. کار آسانی نیست که مشخص کنیم این امکانِ اختیار بر چه چیزی مبتنی است.

به تصور من، امکان اختیار بر تفاوتی در زمان مبتنی است. زمان برای انسان نه گذشته بلکه آینده است. اگر کسی کاری انجام می‌دهد، آن کار را نه به علت چیزی بلکه به منظور چیزی انجام می‌دهد. «به این منظور می‌خوانم که فراموشم نشود،» و از این قبیل.

اگر درگذشته با علیّت مواجهیم، در آینده، در وجود انسان، با آینده [یا اختیار؟] سر و کار داریم.

می‌توان به شکلی عمیق‌تر چنین گفت که ما در آگاهی خویش نیز شاهد همان شکاف درونی هستیم که، مثلاً، در امور جسمانی بروز می‌کند.

انسان، یا همان هستیِ برای خود، (با حفره‌ای) به دو بخش

تقسیم شده است. در همین هیچی، این خلأ (این حفره) است که مفهوم اختیار مطرح می‌شود. اختیار نقشی عظیم در تفکر سارتر دارد، زیرا بنیان نظام اخلاقی او را تشکیل می‌دهد.

سارتر اخلاق‌گراست، و عجیب آنکه همان انحرافی که هوسرل در فلسفهٔ دکارت دیده بود بار دیگر در فلسفهٔ فرانسوی رخ می‌دهد.

دکارت، به شیوه‌ای کاملاً قاطع، اندیشه را به نوع خاصی از آگاهی فرو می‌کاهد، اما ناگهان، وحشت‌زده از نابودی خدا و جهان، به خویش خیانت می‌کند. او وجود خدا را تصدیق می‌کند. پیشاپیش معلوم است که از وجود خدا، وجود جهان استنتاج می‌شود.

حال، به اعتقاد من، در اندیشهٔ سارتر نیز با ترسی مشابه سر و کار داریم. سارتر در حدود پانزده صفحه از هستی و نیستی تلاش بسیار می‌کند تا پدیداری که کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد، یعنی وجود انسانی دیگر بجز «خویشتن»، را منطقاً توجیه کند. مثلاً، پدیدار وجود ویتولد مشابه پدیدار وجود یک صندلی است.

سارتر تمامی نظام‌های فلسفی را تحلیل می‌کند: کانت، هگل، هوسرل؛ و اثبات می‌کند که در هیچ کدام از آن‌ها امکان تصدیق وجود انسان دیگر فراهم نیست: چرا؟ زیرا انسان بودن به معنای سوژه بودن است. معنای انسان بودن برخورداری از یک آگاهی است که هر چیز دیگری را به عنوان ابژه می‌شناسد.

اگر اقرار کنم که ویتولد نیز دارای آگاهی است، پس ناگزیرم بپذیرم که خود من برای ویتولد، که سوژه است، یک ابژه هستم. اما محال است همزمان هم سوژه بود هم ابژه. در این جا سارتر وحشت می‌کند. در اخلاقیات بسیار بسط یافتهٔ او پذیرفتنی نیست که بگوییم چیزی به نام انسانِ دیگر وجود ندارد، زیرا در این صورت هیچ اثری از وظایف اخلاقی نخواهد بود. دیگری ابژه است.

سارتر، که همیشه پایی در مارکسیسم (وجه علمی) و پایی در اگزیستانسیالیسم (وجه غیرعلمی) داشت، مثل دکارت دچار وحشت شد. او بسیار ساده و صادقانه گفت که اگرچه تصدیق وجود دیگران محال است، راهی جز تصدیق آن به عنوان واقعیتی بدیهی وجود ندارد. در این جا کل فلسفهٔ سارتر و تمامی قابلیت‌های آفرینشگرانه‌اش عملاً فرو می‌پاشد، و این مرد، که از موهبت نبوغی خارق‌العاده برخوردار بود، بدل به انسانی غمگین می‌شود (مارکسیسم ـ اگزیستانسیالیسم) که اساساً ناگزیر است فلسفه‌ای سازشکار پدید آورد. اندیشهٔ او تبدیل می‌شود به مصالحه‌ای میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم. و به این ترتیب تمامی کتاب‌های سارتر تبدیل می‌شود به زیربنای نظامی اخلاقی که در آن همه چیز در خدمت نظریه‌ای است از پیش تعیین‌شده. مبنای این نظام اخلاقی همان اختیار مشهور به اختیار سارتری است.

سارتر می‌گوید، «من اختیار دارم، احساس می‌کنم دارای اختیارم. پس همیشه امکان انتخاب کردن دارم. این انتخاب محدودیت دارد، زیرا انسان همیشه در وضعیتی است و فقط در آن وضعیت است که می‌تواند دست به انتخاب بزند. مثال: من می‌توانم در رختخواب بمانم یا این‌که بروم پیاده‌روی، اما نمی‌توانم پرواز کردن را انتخاب کنم، زیرا بال ندارم. آنچه انسان در قبالش مسئولیت دارد انتخاب آزادانه است. اگر من از میان دو امکان هیچ کدام را برنگزینم، این خود برگزیدن یک وضعیت سوم است. اگر کسی نخواهد میان کمونیسم و ضد کمونیسم یکی را برگزیند، خنثی بودن را برگزیده است.» سارتر همچنین می‌گوید آن‌که ارزش‌ها را می‌آفریند انسان است. چنین گفته‌ای نتیجهٔ مستقیم نوعی بی‌خدایی سرسختانه ــ منسجم‌ترین شکل بی‌خدایی در کل فلسفه ــ است.

وضعیت از این قرار است: از آن‌جا که باور به خدا را از دست داده‌ایم، پس خودِ ما هستیم که به دلیل اختیار مطلقی که داریم آفرینندهٔ ارزش‌ها می‌شویم. و از چنین منظری، ما مختاریم هر کاری دلمان خواست انجام دهیم. مثال: کشتن یا نکشتن کسی، اگر در زمرهٔ انتخاب‌های من باشد، ممکن است به نظرم فکر جالبی بیاید. این دو امکان وجود دارد، اما با برگزیدن یکی از آن‌ها قاتل بودن یا قاتل نبودن را انتخاب می‌کنم.

به اعتقاد و تشخیص من، در چنین باوری نوعی عقل‌گرایی افراطی و تباهی (تضعیف) حساسیت در فلسفه نهفته است. به نظر می‌رسد که فلاسفه، به استثنای شوپنهاور، افرادی مرفهند که در صندلی راحتی خود لم داده‌اند و با حالتی کاملاً خداگونه درد را تحقیر می‌کنند، رفتاری که با مراجعه به دندانپزشک و فریادِ «آخ، آخ، دکتر» باد هوا خواهد شد. سارتر، که به لحاظ نظری درد را تحقیر می‌کند، معتقد است برای انسانی که برمی‌گزیند که درد را خوب بشمارد، شکنجه می‌تواند بدل به لذتی آسمانی شود. چنین اظهار نظری به چشم من بسیار قابل تردید است و یکی از ویژگی‌های بورژوازی فرانسوی است که در کمال خوشبختی سال‌های سال از دردهای بزرگ در امان بود. به‌رغم این گفتهٔ سارتر که اختیار محدود است به وضعیت و آنچه نامش را «رویدادگی» می‌گذاریم (مثلاً این رویداد که ما بدنی داریم، که رویدادی، پدیداری، در این جهان هستیم) و به‌رغم تمام محدودیت‌های دیگری که مطرح می‌کند، باز هم او زیاده‌روی کرده است.

انسان اگزیستانسیال:

عینی است،

تنهاست،

از نیستی ساخته شده

و بنابراین صاحب اختیار است.

او محکوم به اختیار است و خود می‌تواند دست به انتخاب بزند.

چه اتفاقی می‌افتد اگر به جای اصالت، بطالت را برگزینیم و به جای حقیقت دروغ را؟ حال که دیگر نه جهنمی درکار است نه مجازاتی. از دیدگاه اگزیستانسیال، تنها مجازات آدمی که دست به چنین انتخابی بزند این است که وجودش حقیقی نیست. بنابراین، چنین آدمی دارای وجود نیست. در این‌جا چه هایدگر و چه سارتر با کلمات بازی می‌کنند، و آن کسی که تصمیم می‌گیرد ناوجود[1] فرضی را برگزیند واقعاً از این بازی لذت خواهد برد.

آیندهٔ اگزیستانسیالیسم چگونه خواهد بود؟

بسیار عظیم خواهد بود.

من با این قبیل قضاوت‌های سطحی که اگزیستانسیالیسم صرفاً گرایشی باب روز بوده است موافق نیستم. اگزیستانسیالیسم نتیجهٔ واقعیت اساسی شکاف درونیِ آگاهی است که نه فقط درکیفیات درونی آدمی متجلی است، بلکه ـ به شکلی بسیار شگفت‌انگیز ـ مثلاً در علم فیزیک، آن‌جا که دو راه برای ادراک واقعیت داریم، نیز قابل مشاهده است:

«نظریهٔ ذره‌ای»

«نظریهٔ موجی»

---

1. non-existence

مثال: نظریه‌های راجع به نور.

امروزه هر دوی این نظریه‌ها معتبرند، زیرا تجربه آن‌ها را اثبات کرده است؛ اما آن‌ها با هم در تعارضند. همین پدیده را در مفاهیم فیزیکی مربوط به الکترون‌ها نیز شاهدیم. در این‌جا نیز دو شیوه برای دیدن الکترون‌ها وجود دارد که هر دو نیز درست اما با هم در تعارضند. به اعتقاد من، انسان به طرزی علاج‌ناپذیر و تا ابد میان سوبژکتیو و ابژکتیو سرگردان خواهد بود. این از آن زخم‌هایی است که درمانشان محال است، زخمی است که آگاهیمان از آن هر روز بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود. ظرف چند سال، این زخم «کاری‌تر» هم خواهد شد، چراکه با تکامل آگاهی، فقط عمیق‌تر خواهد شد..

حقیقت عمیق دیالکتیک هگلی (تز ـ سنتز) در این‌جا رخ می‌نماید. در چنین شرایطی محال است که از آدمی انتظار داشته باشیم به هماهنگی دست یابد و هر مسئله‌ای را حل کند. ناتوانی بنیادین.

هیچ راه‌حلی درکار نیست.

در پرتو چنین اندیشه‌هایی، ادبیاتی که ادعا می‌کند می‌توانیم جهان را به سامان درآوریم احمقانه‌ترین چیزی است که می‌شود تصور کرد.

نویسندهٔ غمگینی که خود را ارباب واقعیت می‌پندارد موجود مضحکی است. ها! ها! ها! پوف!

سه‌شنبه، ۶ مه ۱۹۶۹

اختیار نزد سارتر

اختیار یک تجربه است.

اختیار با زمان آینده مرتبط است، آینده‌ای که زمانِ وجود انسان است.

مشخصهٔ این زمان فرجام‌پذیر بودنِ آن است که نقطهٔ مقابل علیت است. در دنیای مبتنی بر علیت، هر کار آدمی به اجبار علتی صورت می‌گیرد. در جهان فرجام‌پذیر، آدمی هر کاری را برای کار دیگری انجام می‌دهد. من پیپ را برمی‌دارم تا دود کنم. اختیار همیشه در وضعیتی به دست می‌آید، یعنی در هر وضعیتی من آزادی انتخاب دارم، اما نمی‌توانم چیزی را که خارج از آن وضعیت قرار دارد برگزینم. مثلاً، می‌توانم راه بروم یا بنشینم، اما نمی‌توانم پرواز کنم.

ختم کلام آنکه زیربنای همهٔ ارزش‌ها اختیار است. نباید فراموش کنیم که هر نوع اگزیستانسیالیسم سارترمآبانه در بی‌خدایی ریشه دارد. سارتر گفته است که دنبال کردن بی‌خدایی تا آخرین حد آن، کاری که خود او کرده است، آسان نیست. هنگامی که آدم به آن‌جا، یعنی به آخرین حد، می‌رسد، می‌بیند که چون وجود خدا را نپذیرفته، همهٔ کیفیت‌ها به دست خودش و در نتیجهٔ مختار بودنش به وجود آمده‌اند. مثلاً، من می‌توانم شکنجه را والاترین نیکی به حساب آورم:

اخلاقی و غیراخلاقی بودن دو چیزی هستند که در اختیار مطلق مشخص می‌شوند. اما، همانند آنچه در سایر کارهای سارتر می‌بینیم، بلافاصله متوجه نوعی عقب‌نشینی می‌شویم. آدم با خودش می‌گوید که لابد سارتر در غیراخلاقی بودن از همه راسخ‌تر است، اما چنین نیست. او صددرصد اخلاق‌گراست. اگر این جنبهٔ فلسفهٔ سارتر را درست درک کرده باشم، باید بگویم که تا حدودی مصنوعی هم هست.

۱. انسان بنا به اختیارش، با برگزیدن \ارزش‌هایش در واقع خویشتنِ خویش را برمی‌گزیند (ارزش را جایگزین کیفیت کنید). این کار به آزادی او در انتخاب وابسته است. اما آنچه هایدگر وجود اصیل و، در نتیجه، زندگی حقیقی یا جهانی متفاوت می‌نامید، به انتخاب من بستگی دارد.

۲. نتیجه آن‌که، آدمی در قبال خویش مسئول است، اما در قبال جهان نیز مسئول است، زیرا برگزیدن خویشتن به معنای برگزیدن جهان نیز هست. بنابراین، من می‌توانم خودم را نازی، پیرو هیتلر، برگزینم و دنیایی نازی‌وار را انتخاب کنم.

از سارتر می‌پرسیدند: چرا ما نتوانیم هیتلریسم را برگزینیم اگر خود آفرینندهٔ مختار ارزش‌های خودمان هستیم، و چه چیزی ما را وا می‌دارد تا، مثلاً، مارکسیسم را انتخاب کنیم؟

این تعارض نسبتاً ابتدایی را، به نظر این حقیر، سارتر آن‌چنان‌که باید روشن نکرد، زیرا ناگفته پیداست که اخلاق

حدّی بر اختیار می‌گذارد، حتی اگر برای انتخاب این حد دلایلی لازم باشد.

در زمینهٔ اختیار، سارتر بسیار مطلق‌گراست. او می‌گوید انتخاب‌ها فقط و فقط به ما وابسته‌اند، هیچ گونه ارزشِ از پیش رقم‌خورده‌ای وجود ندارد، و خودِ ما هستیم که با انتخاب‌هایمان ارزش‌ها را به وجود می‌آوریم. می‌توان چنین تصور کرد که آدمی با وجود تمام اختیاری که دارد، باز هم ناچار است نیازهای اساسی زندگی از قبیل نیاز به خوردن را برآورده کند. اما همین هم به من وابسته است. اگر من تصمیم به خودکشی بگیرم، غذا هیچ ارزشی برایم نخواهد داشت. و از همین مسئولیت مطلق انسان در قبال خویشتن است که، چه برای هایدگر چه برای کی‌یرکگور و چه برای سارتر، دلهرهٔ[1] خاص اگزیستانسیالیسم پدید می‌آید.

این دلهره همان دلهرهٔ نیستی است. به گفتهٔ هایدگر، هنگامی که می‌ترسم، از چیزی می‌ترسم، مثلاً از یک ببر. اما دلهره زمانی است که از چیز خاصی نمی‌ترسم. به اعتقاد سارتر، این دلهره زاییدهٔ مسئولیت ما در قبال وجود خویش است. می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که مثلاً چطور می‌شود گفت من در انتخاب آزادی مطلق دارم وقتی‌که مثلاً دوست دارم قدبلند باشم اما کوتاه‌قامت به دنیا آمده‌ام؟ نکته

1. anguish

این‌جاست که مراد از انتخاب نه انتخاب رویدادها بلکه انتخاب ارزش‌هاست. من در انتخاب بلندی قد خویش آزاد نیستم، اما این که کوتاهی را امتیاز بدانم یا نقص به من بستگی دارد.

اختیار ما با ناممکن‌های دیگری نیز مواجه است که ریشهٔ آن‌ها در چیزی است که آن را رویدادگی انسان می‌نامیم. نباید فراموش کنیم که انسان به لحاظ جسمانی و به سبب سازوکاری که دارد متعلق به جهانی است که در آن اصل علیت حاکم است؛ زیرا اگر کسی به ما چاقو بزند، ناگفته پیداست که از بدن ما، مانند هر حیوان دیگری، خون جاری می‌شود. اختیار فقط در قلمرو وجود، یعنی در آن هستی خاصی که «هستی برای خود» نام دارد، متجلی می‌شود.

دلهره، یعنی دلهره داشتن در قبال خویشتن، در قبال آن چیزی که هنوز نیستم، چراکه من باید خویشتنم را برگزینم. این دلهره نتیجهٔ آگاه بودن به اختیار است و ساختار بنیادین هر انسانی است. بسیاری از مردم آن را احساس نمی‌کنند، زیرا از این قبیل مشکلات گریزانند، ولی با گریختن از آن تصدیقش می‌کنند.

سارتر نام چنین عملی را ایمان بد[1] می‌گذارد: عملی که قصد ما از انجام دادن آن فریب دادن (تحریف کردن) خودمان،

1. bad faith

دروغ گفتن به خویش، است. این افراد اراده را انکار می‌کنند، اما همین انکارکردن نیز عملی اختیاری است و خودشان این را می‌دانند. حاصل این وضعیت رسیدن به همان اسطورهٔ اطمینان‌بخشی است که باعث می‌شود تنهایی مهیب و مسئولیتمان در قبال خویشتن را فراموش کنیم. سارتر آدمی را که از زیر بار این مسئولیت شانه خالی می‌کند «حرامزاده» می‌نامد.

او داستان کوتاه مشهوری دارد به نام کودکی یک رئیس[1] که در آن مرد جوانی که از روبرو شدن با تمایلات همجنس‌گرایانهٔ خویش در هراس است، برای آن‌که همجنس‌گرا نشود یهودستیزی را برمی‌گزیند و یهودستیزی‌اش دامن همه را می‌گیرد. او می‌گوید که شخصیتش باعث چنین چیزی شده، وظیفه‌اش چنین اقتضا می‌کند، و از این قبیل حرف‌ها. ما برای فرار از مسئولیت اساسیمان، تصمیم می‌گیریم شخصیت دیگری داشته باشیم یا ارزش‌های مطلقی همچون خداوند، قوانین طبیعت و امثال آن را برمی‌گزینیم. به این ترتیب سارتر نشان می‌دهد که اخلاقیات خود او شامل چیست.

این اخلاقیات شامل برگزیدن و تصدیق کردن اختیار است. مبنای کمونیسم سارتر نیز همین است. شاید از خود بپرسیم که چرا نباید خود سارتر را به دلیل برگزیدن کمونیسم،

1. *L'Enfance d'un chef*

نظامی که ارزش‌ها معرف آن هستند، حرامزاده به حساب آورد. دلیلش آن است که تمام نظام‌های اجتماعی دیگر مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان و، بنابراین، محدود شدن اختیارند. با انتخاب کمونیسم، اختیار را انتخاب می‌کنیم.

چهارشنبه، ۷ مه ۱۹۶۹

دیدگاه دیگران

ما در معرض دیدگاه دیگران قرار داریم. تأیید وجود دیگران، طبعاً، امری اجتناب‌ناپذیر است. وجود آن‌ها واقعیتی بدیهی است. سارتر هیچ گونه استدلال فلسفی در توجیه این امر نمی‌یابد. چنین دیدگاهی در بارهٔ دیگران اختیار ما را محدود می‌کند: به چشم دیگران، ما یک چیز، یک ابژه هستیم، شخصیتی داریم، و چیزهایی از این قبیل. این دیدگاه در بارهٔ دیگران با اختیار ما مغایر است، اما فقط با تصدیق اختیار دیگری است که من خودم را از زیر بار نگاه او می‌رهانم. تمام اخلاقیات سارتر هیچ نیست جز باز شناختن و تصدیق اختیار.

در نتیجه، طبیعی است که سارتر اصرار کند که همهٔ نویسندگان باید متعهد باشند، باید وابسته به جناح چپ باشند و به قوانین قاطع آن گردن نهند! سارتر در آثار دیگر و کم‌تر موفقش، بیش از هر چیز تلاش می‌کند (در نقد خرد دیالکتیکی)[1]

1. *The Critique of Dialectical Reason*

میان اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم آشتی برقرار کند، کاری که طبیعتاً بی‌معناست.

یکشنبه، ۱۱ مه ۱۹۶۹

هایدگر

قبل از سارتر، مارتین هایدگر را داریم که بی‌شک خلاق‌تر از اوست. هایدگر: متولد سال ۱۸۸۹، استاد دانشگاه فرایبورگ و نویسندهٔ کتاب هستی و زمان، ۱۹۲۷.

همین‌جا باید به این نکته اشاره کنم که گویا هایدگر قصد داشته جلد دوم این کتاب را بنویسد اما در نهایت هرگز موفق نشده است تفکراتش را سر و سامان بدهد. تفکرات او صعب و شکنجه‌آورند.

اگزیستانسیالیسم در ساده‌ترین شکلش یعنی توصیف رابطهٔ آگاهی ما با وجودمان، به عبارت دیگر، توصیف این‌که عمیق‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین جنبه‌های وجود انسان کدامند. برای این کار جنبه‌های سطحی‌تر و فرعی وجودمان را حذف می‌کنیم و به مفاهیمی عمیق‌تر و اصیل‌تر در بارهٔ این وجود می‌رسیم. این شیوهٔ پدیدارشناختی، خدا و اموری از این دست را در بر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به اموری می‌پردازد که در آگاهی ما به هنگام رویاروشدنِ آن با هستیِ خاصِ ما، با وجود

ما، جاری است. به این هستی‌شناسی، هستی‌شناسیِ پدیدارشناختی می‌گویند.

هستی‌شناسی یعنی علمِ هستی[1] (وجود). صفت پدیدارشناختی نیز دال بر این است که هیچ چیز جز پدیدارها وجود ندارد و نباید در جستجوی چیزی در پسِ پدیدار باشیم. از این حیث، چنین شیوه‌ای کاملاً ملحدانه است.

هایدگر گفته است همان‌قدر که بی‌نیاز از ساده‌لوحی قهرمانانه‌ایم به استدلال‌های پیچیده نیز نیازی نداریم.

مسئلهٔ اصلی همان هستی‌شناسیِ عام است: هستی چیست؟ در این‌جا دوباره رگه‌ای از شوپنهاورگرایی را کشف می‌کنیم: با تحلیل وجودمان، با تحلیل معنای «هستی» برای خودمان، می‌توانیم به همان مسئلهٔ عامی برسیم که قرار بود در جلد دوم هستی و زمان حل شود.

پرسش نخست:

هستی چیست؟

وجود[2] چیست؟

(شکلی از «هستی» چیست؟)

پرسش دوم: معنای این وجود چیست؟

هایدگر می‌گوید همه می‌دانند اما هیچ کس نمی‌تواند پاسخ

---

1. Being 2. existence

دهد. آوگوستین قدیس در بارهٔ زمان گفته: «تا وقتی از من نپرسند زمان چیست می‌دانم که چیست؛ اما وقتی بپرسند، دیگر نمی‌دانم.»

فلسفهٔ کلاسیک می‌خواست هستی را به شیوه‌ای خردورزانه تبیین کند، نه به شیوه‌ای تجربی. هایدگر می‌گوید ما نخست به سراغ هستیِ انسان می‌رویم و سپس به هستیِ عام می‌پردازیم.

و اما ابتدا باید توجه کنیم که فقط انسان قادر است در بارهٔ وجود خویش پرسش کند. ولی چگونه؟

این کار از جنس درون‌نگری[1] نیست، زیرا درون‌نگری و روانکاوی از راه تماس با پدیدارهای وجود جان می‌گیرند، نه تماس با خود وجود.

پس وجود، یعنی هستیِ خاصِ انسان، چیست؟

به گفتهٔ هایدگر، وجود، خود را با آنچه وی «دا ـ زاین»،[2] «آن‌جا بودن»، می‌نامد، تعریف می‌کند. انسان بودن. وجود داشتن به عنوان انسان. کلمهٔ «*Seindes*» به معنای یک شیوهٔ بودن چیزهاست، شیوه‌ای بی‌معنا[3] و بی‌زمان (صندلی هست، اما از هستی خود آگاه نیست).

اما انسان «*Seindes*» نیز هست و از این امر آگاه است: از چیز بودن خود آگاه است. اما انسان، همچنین از چیز بودن خود استعلا می‌جوید (استعلایی: یعنی آن چیزی که در درون ما به

---

1. introspection 2. *Da-sein* 3. absurd

سمت بیرون حرکت می‌کند)، زیرا انسان یک چیز است، اما او فراتر از این هم هست. او از چیز بودن فراتر می‌رود. انسان، استعلا می‌جوید. کلمهٔ «*Sein*» یعنی بودن.

اگزیستانسیالیسم (هایدگر)

مواجههٔ آگاهی ما با وجودمان.

سخن از انسان نیست، سخن از هستی انسانی و، به تعبیری، نحوهٔ انسان بودن است.

«*Seindes*» یعنی نحوهٔ چیزْ بودن، بودنی بدون هیچ معنایی.

به‌وضوح می‌بینید که چگونه اگزیستانسیالیسم در بارهٔ بی‌معنی بودن یک مفهوم یا در بارهٔ معنای خدا هیچ نمی‌گوید و به عوض آن از شیوه‌ای که چیزها هستی دارند حرف می‌زند. چیزها از آن رو بی‌معنی‌اند که، به قول معروف، بی‌آن‌که هیچ کاری انجام دهند، صرفاً هستند. آن‌ها همانی هستند که هستند. آن‌ها بیرون از تاریخند. آن‌ها در زمان نیستند. این درست که چیزها ممکن است در طول زمان فاسد شوند، اما آن‌ها همیشه این فساد را منفعلانه از سر می‌گذرانند و وضع برایشان همیشه به همین منوال است. «زاین» معنادار بودن و دلالت کردن است. پس «دا ـ زاین» به هستی چیزها معنا می‌بخشد.

در این مرتبهٔ نخست، دازاین نوعی تصدیق کردن انسان است. در مرتبهٔ بعد، دازاین به چیزها، یعنی به انسان‌ها، معنا می‌بخشد.

پیش‌تر گفتیم که چیزها نامحدودند. نمی‌توانیم بگوییم که یک میز کجا خاتمه می‌یابد و کف اتاق از کجا شروع می‌شود، چراکه در حقیقت همیشه داریم از ماده‌ای سخن می‌گوییم که از اتم‌ها تشکیل یافته است. انرژی، به‌زعم آینشتاین، هیچ نیست مگر نوعی «انحنا» در مکان، و چیزها هم از آن رو متعیّن هستند که انسان آن‌ها را تعیّن می‌بخشد. انسان به دلیل نیازها و برنامه‌هایی که دارد دست به تعین‌بخشی می‌زند. صندلی برای نشستن است، میز برای نوشتن است. بنابراین، «دا-زاین»، یا هستیِ والاتر، یا وجود، هستی برتری را شکل می‌دهد که به حق هستی‌ای معنادار، هستی انسانی، یا همان وجود نامیده می‌شود. هایدگر می‌گوید که وجودِ بی‌معنا، «باشنده‌وار»[1] است، اما وجود والاتر و معنادار به هستی‌شناسی[2] منجر می‌شود.

در این‌جا باز هم مطلب مهمی می‌یابیم که منبع الهام سارتر بوده است (سارتر چیزهای بسیاری از هایدگر وام گرفته است).

هایدگر می‌گوید ذات انسان همانا وجود اوست و انسان چیزی متعین نیست. ما ــ آن‌گونه که، مثلاً، در فلسفهٔ کاتولیکی

---

1. ontic 2. ontology

گفته می‌شود ـ مدلی برای انسان بودن نداریم، بلکه باید گفت که انسان وجودی است در حال ساختن خویش. تفاوتی ظریف اما عمیق. نمی‌توانیم بگوییم که فلان شخص انسان است؛ فقط می‌توانیم بگوییم که او انسان می‌شود، او وجود انسانی را برای خود حاصل می‌کند. به همین دلیل است که سارتر انسان را در برگزیدنِ خویش کاملاً مختار می‌داند.

هایدگر میان وجودی که مبتذل می‌نامد و وجودی که اصیل[1] می‌خواند قائل به تمایز است. بنابراین، انسان در دو مرتبه وجود دارد:

۱. وجود روزمره، مبتذل.

۲. وجود اصیل.

کی‌یرکگور قائل به همین طبقه‌بندی بود، ولی زندگی مذهبی را نیز به این دسته‌بندی می‌افزود. اما به‌زعم هایدگر، همان‌طور که سارتر و مارکس نیز عقیده داشتند، مذهب اختراع آدمی است برای اجتناب از رویاروشدن با شرایط حقیقی انسانی. و زندگی روزمره نیز الزاماً و به تمامی مبتذل نیست. انسان می‌تواند در هر دو بعد مبتذل و اصیل وجود داشته باشد.

حال باید پرسید که اهمیت و اعتبار این وجود اصیل در چیست؟

1. authentic

به گفتهٔ هایدگر، انسان باید خویشتن را بیافریند. از آن‌جا که او در زمرهٔ چیزها نیست، پس باید تبدیل شود به «انسان». معنای ساده و سرراست زندگیِ روزمره، گریزان بودن از خویشتن است. هدف از این گریز خودفراموشی و نپرداختن به خویش است. انسان شدن فقط یک امکان است. شخص از کلمهٔ «من» استفاده نمی‌کند، بلکه لفظ «هر کس»[1] را به کار می‌گیرد. «هر کس» به سینما می‌رود. «هر کس» عقاید سیاسی دارد. و به این ترتیب انسان خود را با کارکردهای اجتماعی‌اش تعریف می‌کند. «هر کس» می‌تواند مهندس یا غیره باشد. متوجه هستید که پرس و جوی هایدگر به کدام سمت می‌رود. انسان باید حقیقتاً انسان بشود.

در پرتو این طرز تلقی، متوجه خواهید شد که آدم‌های اندکی دارای زندگی انسانی‌اند. رابطهٔ ما با چیزها در مجموع رابطه‌ای انتفاعی و تحت سلطهٔ چیزی است که در زبان آلمانی به آن «زورگه»[2] می‌گویند.

هستی و زمان[3] با اثبات اشتغال دائم آدمی به حفظ حیات، با اثبات «زورگه»، آغاز می‌شود.

از منظری روان‌شناختی، کنجکاوی همین رابطهٔ سطحی

---

1. One

۲. sorge: این اصطلاح به «پروا»، «مبالات»و... ترجمه شده است. ــ م.

3. *Sein und Zeit*

انسان [با پیرامون ـ م.] است. در بارهٔ چه حرف می‌زنند؟ از منظری ژرف‌تر، تفسیری از انسان است، تفسیری از جهان، هستی، مسائل علمی، فلسفی یا مذهبی.

کنجکاوی همچنین راهی است برای مبتذل کردن وجود، برای گریختن از وجود، راهی برای نشاندن عالمی سطحی و محدود به جای معنای عمیق زندگی. نکتهٔ جالب در مورد انسان این است که او (و در این‌جا دوباره سارتر به ذهن متبادر می‌شود) با وجود خویش به چیزها معنا می‌بخشد. اما، به عنوان نمونه، به هنگام پرداختن به علم معنایی غیراصیل به آن می‌بخشد.

هایدگر علم را رد می‌کند. اگزیستانسیالیسم از علم رویگَردان است. رفتن از این پهنهٔ غیراصیل به پهنهٔ اصیل، مستلزم فرایندِ فرهنگ یا دانش نیست، بلکه مستلزم چیزی است که هایدگر جهش[1] می‌نامد، یعنی تصمیم به پذیرفتن دلهره و تجلی آن. دلهره نقشی سهمگین در اگزیستانسیالیسم دارد.

چگونه می‌توان دلهره را تعریف کرد؟
ترسیدن، همیشه ترسیدن از چیزی است.
دلهره، ترسیدن از هیچ است،
ترسیدن از بی‌معنایی،
از بی‌معنا بودن جهان،

1. *leap*

از گم کردن خویش.

دلهـــره، تـجربه کـردنِ نـیستی و یکـی از اصـلی‌ترین سرچشـمه‌های جـنونِ نـیستی است کـه بـه نـحوی احـمقانه فرهنگ و ادبیات اروپایی را تسخیر کرده است.

به اعتقاد من، این حماقت ناشی از نوعی افراط گرایی است و به هیچ وجه نباید آن را از مشخصه‌های حقیقی انسان شمرد. انسان موجودی است که به خـلق و خـویی مـتعادل نـیازمند است؛ نه جهان صغیر[1] و نه جهان کبیر[2] هیچ کدام قلمرو آدمی نیستند. فیزیک مدرن اثبات کرده است که برخی از قوانینی که کاملاً در جهان‌های صغیر و کبیر صدق مـی‌کنند در واقـعیت انسانیِ ما محلی از اعراب ندارند.

برای آدمی، کوتاه‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه نه یک منحنی، آن‌گونه که در مورد ابعاد نجومی اثبات می‌کنند، بلکه همیشه یک خط راست است. من پیرو مکتب مونتنی[3]ام و نگرش‌های میانه‌روتر را بیش‌تر می‌پسندم: ما نباید یکسر در دام نظریه‌ها بیفتیم، بلکه باید بـدانـیم کـه نظام‌ها عمری بسیار کوتاه دارند و نباید بندهٔ آن‌ها بشویم.

همان گونه که مشاهده می‌کنید، این مضمونی بسیار عالی برای ادبیات است!

وجود از هیچ ساخته شده است (ایده‌ای هگلی) و فقط به

---

1. microcosm 2. macrocosm 3. Montaigne

مدد وجود داشتنِ نیستی است که می‌توان آن را کشف کرد. (مثال: صحنهٔ دوئل در رمان تسخیرشدگان[1] داستایوفسکی). انسان نباید فریب شکلِ خویشتن را بخورد. پا را فراتر می‌نهیم و می‌گوییم که انسان از تمامی تعریف‌ها، تمامی نظریه‌پردازی‌ها، از هر آنچه بگویید گریزان است.

خصوصیت رابطهٔ انسان با عمیق‌ترین تفکراتش نابالغی اوست. چنان است که گویی کودکی دبستانی تلاش می‌کند به قصد ساده‌لوحانهٔ پیشی گرفتن از دیگران، به قصد آن‌که دانشمندتر از دوستانش به نظر بیاید، حرف‌های مهمی بزنند.

ما باید زندگی کنیم و بگذاریم دیگران هم زندگی کنند.

ادبیاتِ از پیش طراحی نشده.

معنویت متعالی امری نادر است، و نژاد بشر را با تفاوت‌های آن است که می‌شناسند. هر انسانی جهان خودش را دارد.

به طور کلی، تمامی فلسفه‌ها نیستی را متضاد دیالکتیکی هستی دانسته‌اند. نخست به هست بودن چیزی می‌اندیشیم و فقط پس از آن است که به مفهوم نیستی می‌رسیم و می‌توانیم بگوییم که با از بین رفتن چیزی، خلأ باقی می‌ماند.

هایدگر سخنرانی مشهوری دارد در این باره که چرا به جای نیستی، هستی وجود دارد؟

---

1. *The Possessed*

به‌زعم هایدگر، آنچه در تضاد با نیستی قرار می‌گیرد و امری ثانوی به حساب می‌آید هستی است.

۱. نیستی

۲. هستی

چنین تعریفی ممکن است اندکی بی‌پایه به نظر بیاید، اما در واقع به تجربه‌ای حقیقی و بی‌نهایت کنجکاوی‌برانگیز منجر می‌شود: وجود انسانی در تقابلی دائم با نیستی قرار دارد. انسان، که همیشه در معرض تهدید مرگ و نابودی است، همچون شعله‌ای که در انتظار برافروختگی و زبانه کشیدنِ دوباره است برجا می‌ماند.

نتیجه آن‌که، به‌زعم هایدگر، ویژگی‌های کلی وجود بدین قرارند:

۱. وجود، «زورگه» است و «زورگه» یعنی اعتنا کردن یا اهمیت دادن به چیزی.

زندگی انسان به هیچ وجه امری تضمین شده نیست، بلکه به نحوی پایان‌ناپذیر نیازمند نبرد و چیرگی است. زندگی یعنی تصرف کردن چیزهایی که نداریم.

۲. دلیل این‌که انسان‌ها محدودند و پایانی دارند دقیقاً این است که آن‌ها در درون خود دارای نیستی‌اند. وجود اصیل بیانگر پایانمندی انسان است. وجود اصیل دارای امور اخلاقی ثابت است. چنین وجودی به ما امکان نمی‌دهد که وجدانی

راحت داشته باشیم. ما هرگز آنی نیستیم که دوست داریم باشیم، اما باز هم از خواستن آن دست برنمی‌داریم. حال باید نکات بسیار مهمی را نیز در بارهٔ زمان بگوییم.

هایدگر بود که مفهوم «آیندهٔ تکمیل‌شده» را معرفی کرد.

زمانِ انسان، همیشه آینده است. انسان هیچ وقت همان جایی که هست نیست. او همیشه استعلایی است. زمان، به‌زعم هایدگر، امری است پیچیده. هایدگر سردرگم می‌شود. مبانی این فلسفه را توضیح دادیم.

مرگ وجود ندارد. هنگامی که مرگ سر می‌رسد، آدمی نمی‌داند که دارد می‌میرد.

انسان برای مردن است.

مسئلهٔ مرگ فکر انسان را به خود مشغول می‌کند بی‌آن‌که فکر به نتیجه‌ای برسد.

چگونه شرح دهم که چه هستم؟

و چگونه شرح دهم که دیگر چه نیستم؟

ما هیچ نمی‌دانیم.

هنگامی که می‌میرم، دنیا دیگر وجود ندارد.

امتیاز ساختارگرایی[1] این است که به طور جدی به زبان می‌پردازد، زیرا که ما (همانند فلسفه) نوعی زبان‌پردازیِ بی‌پایانیم.

---

1. structuralism

دوشنبه، ۱۲ مه

مارکس ۱۸۱۸ــ۱۸۸۳

مارکس در جوانی هگل را می‌شناخت، اما در نوزده‌سالگی در نامه‌ای به پدرش گفت که هگل او را ارضا نمی‌کند.

چرا؟

آنچه مارکس را از هگل دور می‌کرد عنصر انتزاعی، منطق انتزاعی بود.

این درست که مارکس مطالب بسیاری از هگل به عاریت گرفت، اما او خودِ معنای فلسفه را دچار تحول کرد.

به گفتهٔ مارکس، مسئلهٔ فلسفه نه درک کردن جهان بلکه تغییر دادن آن است.

انسان با دنیای بیرون در ارتباط است. او نیازمند تسلط یافتن بر طبیعت است، و مسئلهٔ حقیقی‌اش نیز همین است؛ جز این، همه فرعیات است.

مارکس می‌گوید که فلسفه نباید امری اشرافی باشد، یعنی نباید کسانی فلسفه‌ورزی کنند که بیرون از زندگی جمعی هستند، بلکه فلسفه‌ورزی باید در تراز انسان‌های معمولی، یعنی در تراز کسانی که نیازها و زندگیشان در جامعه است، صورت بپذیرد.

به گفتهٔ مارکس، ما می‌توانیم در نحوهٔ اندیشیدن و ارزش‌گذاری از سر تا ته تجدید نظر کنیم. آنچه از فرادست می‌آید ناگزیر تجملاتی و تزیینی است، اما آنچه از فرودست

می‌آید واقعیت دارد. بنابراین، آدمی باید از آگاهی فرودست به سمت آگاهی فرادست حرکت کند.

مارکس مفهومِ شدن[1] در فرایندی دیالکتیکی (تز، آنتی‌تز و سنتز) را از هگل به عاریت می‌گیرد.

به نظر هگل، مفهوم تاریخ دقیقاً به مدد تعارض‌ها حاصل می‌شود و مفهومی است مختص انسان‌ها. این مطلب را هم در بارهٔ هگل برایتان بگویم که به نظر او طبیعت همیشه یکسان است و خودش را تکرار می‌کند. سیارات همیشه به شیوه‌ای مشابه می‌گردند و تکامل گونه‌های نازل مثل حشرات و حیوانات بسیار کند و نامشهود است.

مارکس جهان را چگونه می‌بیند؟

نخستین جنبهٔ جهان‌نگری مارکس ماده‌گرایی[2] آن است. مارکسیسم نفی‌کنندهٔ مذهب است. مارکس مذهب را ساختهٔ دست بشر برای فرار از خطر می‌دانست. به اعتقاد او، مذهب ابزار طبقهٔ فرادست برای سلطه‌یابی بر طبقهٔ فرودست است.

ماده‌گرایی مبتنی بر نفیِ ایدئالیسم، تمامی متافیزیک و هر گونه توسل به مفاهیم است. در عالم مارکسیسم آنچه وجود دارد فقط واقعیت خشن و عینی زندگی است.

دومین جنبه: مارکسیسم خود را با این قاعده شناخته‌شده تعریف می‌کند: آگاهی به هستی وابسته است.

---

1. becoming   2. materialism

نزد فلاسفه کهن، آگاهی امری آغازین و اساسی بود. همه چیز برای آگاهی بود و هیچ چیز نمی‌توانست آگاهی را رقم بزند.

مارکس پا را فراتر می‌نهد و فروکاستی جدید را بر خرد انسانی اعمال می‌کند: فروکاست جامعه‌شناسانهٔ اندیشه.

فروکاست‌ها به ترتیب عبارتند از:

۱. فروکاست [کلمه جا افتاده است]

۲. فروکاست انسان‌شناسانه

۳. فروکاست پدیدارشناسانه (هوسرل)

۴. فروکاست جامعه‌شناسانه (مارکس)

۵. فروکاست فلسفه به زندگی به دست نیچه.

برای درک هر چه بهتر تکامل اندیشه، باید این فروکاست‌ها را بشناسیم.

مراد از فروکاست جامعه‌شناسانه این است که آگاهی به دست وجود تعیّن می‌یابد. این یعنی تبدیل آگاهی به ابزاری برای زندگی که بالندگی و گسترشی تدریجی است و با نازل‌ترین انواع از طریق فرایند انطباق، از طریق فرایند گسترش دیالکتیکی، و سرانجام از طریق فرایندی طبیعی که در همه چیز شاهد آن هستیم آغاز می‌شود.

معنای این گفته آن است که آگاهی تابعی از ضروریات ما، تابعی از رابطه‌ای است که با طبیعت داریم. اما از آن‌جا که

انسان علاوه بر وابستگی به طبیعت، بیش از هر چیز به جامعه و شرایط تاریخی ایجادشده به دست جامعه وابسته است، پس آنچه آگاهی را شکل می‌دهد جامعه است. بنابراین، آگاهی، بیش از هر چیز، تابعی از تاریخ بشر است.

جنبهٔ سوم: نیازها هستند که ارزش‌ها را می‌آفرینند. اگر، برای مثال، در بیابان صحرا[1] باشید یک لیوان آب می‌تواند برایتان چیز بسیار ارزشمندی باشد، حال آنکه اگر در شهر باشید و آب شیرین در اختیارتان باشد، یک لیوان آب ارزشش را از دست می‌دهد.

چنین نظری به اعتقاد من کاملاً درست است. به خاطر داشته باشید که این نظر، به طور مثال، مبنای انتقادی است که من به نقاشی وارد می‌دانم و همچنین در تضاد است با تمام شکل‌های آنارشی، تمام شکل‌های نیست‌انگاری، و سرانجام در تضاد است با آن نظریات اختیارمدارانهٔ اگزیستانسیالیستی که ارزش‌ها را نه زاییدهٔ نیازی که در ضرورتی مجسم شده است بلکه زاییدهٔ اهدافی می‌داند که آدمی با اختیار کامل برای خود برمی‌گزینند.

مثلاً، به اعتقاد سارتر، انسان از آن رو در بیابان محتاج آب می‌شود که زندگی را برمی‌گزینند نه مرگ را. در اندیشهٔ مارکسیستی، موجود زنده ناگزیر از انتخاب زندگی است و در این‌جا صحبت کردن از انتخاب آزادانه محلی از اعراب ندارد.

---

1. Sahara

تاریخ در تفاسیر مارکسیستی.

تاریخ بشر برخاسته از ضرورت تسلط فنی بر طبیعت است.

رشد آگاهی بشر به او امکان می‌دهد که جامعه و دولتی را سازماندهی کند، جامعه و دولتی که پیش از هر چیز نظامی هستند برای تولید کالا.

در این سازماندهی، باید انسانی فرمانبردار انسانی دیگر باشد، زیرا از طریق همین بهره‌کشی یکی از دیگری است که انباشت کالا میسر می‌شود. انسانی که گروهی را تشکیل می‌دهد فرمانبردار قوانین آن گروه می‌شود، گروهی که می‌خواهد قدرتمند باشد، و این قدرت پیامد بهره‌کشی انسان از انسان است. مثلاً، ارتشی که از یک نفر به نام ژنرال یا مانند آن اطاعت می‌کند یا بردگان، یا دست آخر کاست‌ها، مراتب گوناگون نظام‌های فئودالی یا طبقات.

انسان است که انسانی دیگر را وادار به کارکردن می‌کند.

به این ترتیب می‌رسیم به آن مفهوم بنیادینی که برای مارکسیست‌ها بسیار گرامی است.

این مفهوم بنیادین همانا خیلِ استثمارشدگان است. طبقهٔ حاکم روبنا را شکل می‌دهد که پدیدآورندهٔ فلسفه، مذهب و قانون و، در یک کلام، سازمان‌دهندهٔ آگاهی است. تمامی این‌ها در واقع به صورت پنهان در خدمت پابرجا نگه داشتن استثمار هستند.

مثلاً، مذهب به ما می‌قبولاند که مرجعیت و اقتدار[1] از جانب خداوند مقرر شده و بی‌چارگان این جهان به بهشت خواهند رفت. معنای عمیق و یگانهٔ مذهب به ساده‌ترین کلام موکول کردن عدالت به جهانی دیگر است.

مسیحیت اگرچه به صورت انقلاب بردگان در روم پا گرفت، مؤلفه‌ای متافیزیکی داشت: خدا. خدا هم، با وساطت کلیسا، تبدیل به ابزاری برای استثمار شد.

هنگامی که در اخلاقیات رایج تأمل کنیم، متوجه می‌شویم که این اخلاقیات عمدتاً متوجه حفظ حق مالکیت و تحمیل اخلاقیات بورژوایی بر پرولتاریاست.[2]

ماهیت فلسفه ریشه در نگرشی تأملی دارد. فلسفه نمی‌خواهد دنیا را عوض کند. فلسفه به متافیزیک پناه می‌برد. کوتاه سخن این‌که فلسفه، خردی است که از بنیاد خود جدا افتاده است، روبنایی است که تلاش می‌کند وابستگی خود را مخفی نگاه دارد. فلسفه در پی ارزش‌های مطلق است و با ضروریات کاری ندارد. قانونی که ما داریم چیزی نیست جز نظامی که می‌خواهد حق مالکیت و بهره‌کشی را مستحکم کند. می‌بینید که مارکسیسم، درست همانند فرویدیسم یا نیچه، اسطوره‌ها را برملا می‌کند. مارکسیسم آشکار کردن عقده‌ها، بزدلی‌ها و در نهایت کثافت زندگی در پس احساساتِ به

---

1. authority
2. proletariat

اصطلاح «شریفِ» ماست. یکی از محاسن بزرگ نیچه، که انتقادی بسیار باریک‌بینانه و تأثیرگذار بر نگرش‌های ناب وارد کرد، این بود که نشان داد ذهن ما از همان ماده‌ای ساخته شده است که تمامی چیزهای دیگر از آن ساخته شده‌اند.

همهٔ آنچه تا این‌جا گفتیم ما را، به تعبیری، به کشف ماهیت نخستین انسان می‌رساند. ماهیت دوم ماهیتی است از شکل‌افتاده که مسبب از شکل‌افتادگی‌اش انسان‌ها هستند و ضروریات این نظام استثماری که نامش را جامعه گذاشته‌اند، نظامی که هدفش تولید کالا با بهره‌کشی از سایر انسان‌هاست. ما درون نظام اقتصادی‌ای هستیم که آگاهیمان را از شکل می‌اندازد.

تا این‌جا متوجه شده‌اید که چگونه مذهب، اخلاقیات، فلسفه و قانون به وجود آمده‌اند تا رازآلودگی ایجاد کنند و برده را در اسارت قیدهایش نگاه دارند.

و حال نوبت به نظریهٔ مشهور ارزش افزوده[1] می‌رسد.

سرمایه‌داران یا همان اعضای طبقهٔ فرادست، نیروی کار را به چشم کالایی تجاری می‌نگرند و به همین دلیل آن را به بهترین قیمت ممکن می‌خرند. منظور از این بهترین قیمت نیز حداقل پولی است که کارگران برای خوردن و بچه‌دار شدن لازم دارند.

---

1. *surplus value*

علت به وجود آمدن ارزش افزوده آن است که کارگران بسیار بیش از حقوق دریافتیشان کالا تولید می‌کنند؛ هر آنچه اضافه‌تر تولید می‌شود به جیب سرمایه‌داری می‌رود:

کارگر همیشه بیش از آنچه حقوق می‌گیرد کالا تولید می‌کند.

و ارزش افزوده نیز یعنی همین. نیروی کار کارگر نیز، همچون تمامی اجناس دیگر، تابع قانون اقتصادی مشهورِ آدام اسمیت است که می‌گوید اگر عرضه بیش از تقاضا باشد، ارزش جنس کاهش می‌یابد.

همین قانون است که فرایند ارزش‌کاهی[1] را تبیین می‌کند. برای مهار کردن این فرایند، عرضه، یعنی تولید، باید افزایش یابد.

اگر از ارزش پول کاسته شود، در هر بار معامله باید پول بیش‌تری بپردازیم. از آن‌جا که ارزش افزوده به جیب سرمایه‌داران می‌رود، کارگران مجبور می‌شوند، به سبب فقر، نیروی کار خود را هر بار ارزان‌تر از پیش عرضه کنند. به این طریق است که ارزش‌کاهیِ نیروی کار و افزایش سرمایه رخ می‌دهد، قدرتی ناشناخته و غریبه با عنصر انسانی: همانی که مسبب پدیدهٔ مشهور بیگانگی[2] است.

انسان بیگانه‌شده، یعنی انسانی که نمی‌تواند خودش باشد،

---

1. devaluation　　2. *alienation*

ناچار است به عوض برخورداری از زندگی عادی مثل ماشین کار کند.

این نظریه، اگرچه نظریهٔ خوبی است، به اعتقاد من در مورد سرمایه‌داری صدق نمی‌کند.

سرمایه برای ایجاد ثروتی دیگر به‌کار می‌رود، اما این استثمار انسان به دست انسان چندان به قصد خشنودی فردی صورت نمی‌گیرد. سرمایه‌داری منحصراً به نفع سرمایه‌دار نیست، چراکه سرمایه‌دار اگر قادر باشد پولش را خرج بکند، در طول سال نمی‌تواند بیش از یکصد کلاه، یک قایق یا امثال این‌ها بخرد. پس مابقی پول او کجا می‌رود؟ خرج کارخانه‌های دیگر، صنایع دیگر و امثال آن می‌شود، و به این ترتیب است که قدرت فنی انسان‌ها هر بار بیش‌تر می‌شود. استثمار شدن انسان به دست انسان یکی از ضروریات بنیادین برای پیشرفت بشری است، پیشرفتی که در بعد فردی بسیار دشوار خواهد بود.

و حالا می‌رسیم به قسمت «شیرین» داستان، یعنی

انقلاب

ویژگی سرمایه‌داری این است: سرمایهٔ بزرگ‌تر سرمایهٔ کوچک‌تر را مصرف می‌کند و خود در دست گروهی بسیار کوچک از آدم‌ها متمرکز می‌شود. مارکس پیش‌بینی کرده بود که

به سبب تکامل سرمایه به این شکل، در یک سو گروه کوچکی از مولتی‌میلیونرها تشکیل می‌شود و در سوی دیگر جمعیتی کثیر از کارگران یا پرولتاریا که [جمله در همین‌جا قطع شده].

و انقلاب پرولتاریا، که ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است، به این نحو رخ خواهد داد.

حال بگویید از این لحاظ، مارکسیسم در سال ۱۹۶۹ چه جایگاهی دارد؟

بحران بزرگ مارکسیسم خیلی ساده ریشه در این واقعیت دارد که ـ همان‌گونه که تجربهٔ بلوک شرق نشان داده است ـ فرد، بد کار می‌کند و تولیدش بسیار ناچیز می‌شود. اما چرا چنین اتفاقی می‌افتد؟ زیرا زندگی دشوار است؛ اگر انسان‌ها را مجبور به کار نکنند، آن‌ها هم طبیعتاً کار نمی‌کنند.

چنین تناقضی، که آشکار هم هست، مستلزم غل و غش گروهی از جناح چپ در اذعان نکردن به آن است: تنها کشوری در جهان که توانسته پرولتاریا را، جز در میان سیاهان، کم و بیش از میان بردارد ایالات متحدهٔ بلندآوازهٔ آمریکا، یا همان کشور سرمایه‌داران، است. در مقابل، سوسیالیست‌ها در همه جا ورشکسته شده‌اند، و دلیل ساده‌اش این است که هیچ کدام نه خود علاقه‌ای به تولید کردن دارند نه دیگران را به این کار وا می‌دارند، زیرا در میان آن‌ها منفعت هیچ کس در خطر نیست.

امروزه تنها امید کمونیست‌ها این است که کمونیسم کارش را در کشورهای توسعه‌یافته بهتر انجام دهد، امیدی که یاوهٔ محض است، زیرا کافی است پنج دقیقه با ماساژورم اختلاط کنم تا دریابم چنین امیدی مطلقاً دست‌نیافتنی است، زیرا انسان در جوامع ثروتمند بیش از جوامع فقیر، خودمدار[1] می‌شود.

چینی‌ها. وضعیت چینی‌ها استالینیسم محض است! هر فرد چینی در گزارش‌های خبری در بارهٔ کشور چین، چنان فریاد می‌کشد که گویی سرباز است. وحشت‌افکنی یعنی همین.

تولید چین آشکارا افزایش یافت، اما نه اصلاً آن‌طور که بشود باورکرد! سال‌های اخیر سال‌های توهّم‌زدایی عظیم بود.

مارکسیسم به کسانی که اموالشان به تملک دیگران در آمده امید می‌بخشد.

تفکر مارکسیستی کلاً در خدمت برانداختن نقابِ [جمله در همین‌جا قطع شده]، اما تمامی تفکرات فلسفی عموماً آرمان‌گرایانه و خیالبافانه‌اند و سر از ناکجاآباد در می‌آورند.

به نظر من، پرسش مارکسیست‌ها کاملاً بد مطرح شد، زیرا آن‌ها پرسش خود را از منظر اخلاقیِ «عدالت» مطرح کردند. اما مسئلهٔ واقعی نه اخلاقی بلکه اقتصادی است. افزایش ثروت در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد و توزیع ثروت امری است ثانوی.

---

1. egoistical

مارکسیست‌ها از آن رو پرسش خود را از منظری اخلاقی مطرح می‌کنند که این کار، طبعاً، آسان‌تر است و به آن‌ها امکان می‌دهد جملات دلنشین بسازند.

مثلاً، در غرب شاهد آن هستیم که نظام سرمایه‌داری، بیش از هر چیز به یمن تکنولوژی، چنان در افزایش چشمگیر تولید موفق بوده که سطح زندگی همه ارتقا یافته است، و این در حالی است که مارکسیست‌ها با جمله‌های دلنشینشان کاری از پیش نمی‌برند. تولید افت می‌کند. همه چیز در یک سطح باقی می‌ماند، همه چیز در دیوان‌سالاری و گمنامی دچار رکود می‌شود.

در این‌جا یک اصلِ پایه وجود دارد: اگر به انسان‌ها امکان داده شود که تمام توش و توان و ذکاوت خود را به کار گیرند، ناگزیر یکی از آن‌ها بر دیگری حاکم خواهد شد، یکی از آن‌ها بر مابقی برتری خواهد یافت. اما در این صورت، این انسان نیروی عظیمی می‌یابد، در حالی که اگر در پی برقراری برابری میان انسان‌ها باشیم، طبیعتاً باید امکان برتری یافتن را از میان برداریم.

پس آیندهٔ مارکسیسم چه خواهد بود؟

به ظنّ من، ظرف بیست یا سی سال آینده همه از مارکسیسم رویگردان خواهند شد.

اگر طبقهٔ فرادست به همان حماقت و کوری کنونی‌اش باقی

بماند، و اگر قدرت را به توده‌ها واگذار کند، آنگاه باید مهیای یک دورهٔ قهقرایی بشویم، دوره‌ای که تا زمان پدید آمدن یک طبقهٔ فرادست قدرتمند جدید طول خواهد کشید. اما اگر جناح راست استقامت به خرج دهد و نگذارد «وجدان معذب»، که در واقع از خصوصیات ذاتی مارکسیست‌هاست، بر آن تحمیل شود، آنگاه تمامی مسائل را می‌توان به کمک پیشرفت‌های بزرگ و شتابناک در عرصهٔ تکنولوژی حل و فصل کرد، پیشرفت تکنولوژیکی که طبق محاسبات خام من می‌تواند ظرف بیست یا سی سال جهان را از بنیاد دگرگون کند. ما بال‌های کوچکی برای پرواز خواهیم داشت...

فاشیسم نوعی انقلابِ رو به عقب است.

نقصان بزرگ طبقهٔ فرادست آن است که این طبقه ذاتاً طبقه‌ای مصرف‌کننده است. نتیجه آنکه به داشتن رفاه و آسایش عادت می‌کند، و تنبل، شکننده و فاسد می‌شود. اما در حال حاضر طبقهٔ فرادست در حال افزایش است و از مهندسان، تولیدکنندگان، دانشمندان، روشنفکران و، دست آخر، شماری از کارگران تشکیل شده است.

من متوجه نوعی سوءاستفاده زبانی در جناح چپ شده‌ام که از فاشیسم چیز وحشت‌آوری ساخته است. به این ترتیب، منظور از «کارگر» پزشکی نیست که از صبح تا شب سخت کار می‌کند، بلکه منظور رفتگری است که پنج دقیقه کار می‌کند و

سپس به دیوارها و اطراف نگاه می‌کند. می‌بینید که حتی زبان نیز تحریف شده است.

چپ‌گرایان امپریالیست هستند. آن‌ها نمی‌فهمند که خودشان نیز اشراف‌زاده‌اند و نخستین کاری که انقلاب انجام می‌دهد تصفیه‌کردن خود آن‌ها خواهد بود، یعنی همان اتفاقی که در لهستان روی داد.

بنا بر مارکسیسم، ما با انسانیتِ از شکل‌افتاده‌ای روبروییم. مصدر قدرت هیچ نیست جز استثمار. و آنچه از شکل افتاده همانا آگاهی ماست، زیرا آگاهی ما با نظام استثماری سازگاری یافته ولی حاضر نیست به آن اعتراف کند.

مارکسیسم تلاشی است برای راززدایی.

به تعبیر فلسفی، مارکسیسم نمی‌خواهد تصوری دقیق از دنیا به ما بدهد، بلکه فقط می‌خواهد آگاهی را آزاد سازد آن هم به این منظور که آگاهی نه به شیوه‌ای انحراف‌یافته بلکه به شیوه‌ای اصیل به جهان و انسان واکنش نشان دهد.

تحقق مارکسیسم

۱. تز مارکس این است که مارکسیسم یک ضرورت تاریخی مطلق است که علت وقوع آن قوانین اجتناب‌ناپذیر اقتصادی است و به این ترتیب رخ می‌دهد که تمرکز سرمایه در دست عده‌ای اندک، به دست تودهٔ عظیم تهیدستان نابود می‌شود.

مارکسیست‌ها خواهان برقراری دیکتاتوری پرولتاریا هستند، دیکتاتوری و نه دموکراسی.

آنچه آن‌ها «دموکراسی مردمی» می‌نامند نوعی پوشش است. این دیکتاتوری پرولتاریا باید بورژوازی را تماماً از بین ببرد و ابزارهای تولید (مثل معادن، زمین‌های کشاورزی، کارخانه‌ها، صنایع و تمامی شکل‌های استثمار کارگر به دست کارفرما) را ملی کند.

در این مرحلهٔ اولیه، یعنی مرحلهٔ دیکتاتوری، «دولت» باید برای محدود کردن آزادی‌های فردی و گسترش انقلاب در جهان، بر همه چیز تسلط یابد. در این مرحلهٔ اولیه، هر کس بنا به خدماتی که انجام می‌دهد حقوق می‌گیرد.

۲. مرحلهٔ دوم مرحلهٔ «ملکوتی» مارکسیسم است. در این مرحله آنچه مطرح است انحلال تدریجی «دولت» است. در آن هنگام که طبیعت انسانی تغییر کرده باشد، در آن روزگار که به سطح مطلوب آگاهی رسیده باشیم، به جای «دولت» دارای سازمان‌های «تعاونی» کوچکی خواهیم بود که در آن‌ها هر کس آزادانه خویشتن را با نظمی جهانی که بر عدالت مبتنی است وفق خواهد داد: این است «**رؤیا**»ی ارواح شریف! در این مرحلهٔ حماقت‌بار، به هر کس نه مطابق با شایستگی‌ها یا خدماتش بلکه بنا بر احتیاجاتش حقوق خواهند داد. این اصل مسلم عدالت است، زیرا همهٔ انسان‌ها حق حیات دارند.

مارکسیسم

این مرحلهٔ «تابناک» در آینده‌ای بس دور و در زمانی نامشخص رخ خواهد داد.

در این‌جاست که مفهوم هگلیِ دیالکتیکِ تاریخ به میان می‌آید که به‌تدریج به این دگرگونی می‌رسد، زیرا مارکسیسم تصور بسیار پرمایه‌ای از عدمِ کمال دارد. مطابق مارکسیسم، چیزها فقط به آهنگی کند می‌توانند به کمال برسند و باید از مراحل میانی، که از کمال به دورند، بگذرند.

در این تفکر مارکسیستی، پرولتاریا در حکم یک قدیس و نیز نیرویی اولیه است.

۱. پرولتاریا نه چیزی دارد که از دست دهد نه چیزی که نگاه دارد. همه چیز باید نابود شود.

۲. پرولتاریا فقط تابع ضرورت‌هاست. پرولتاریا را ارزش‌ها به تباهی نکشانده است.

۳. پرولتاریا طبقه‌ای است با مشخصاتی جهانی که در بنیان هر نوع ساختار اجتماعی قرار دارد.

۴. پرولتاریا قربانی تولیدِ اقتصادی است.

آزادسازی پرولتاریا از طریق انقلاب، شرط اساسی هرگونه نظم اجتماعی است. و مراد از این آزادسازی نیز همانا آزادسازی نیاز به عنوان سرچشمهٔ ارزش‌هاست.

بار دیگر می‌گویم. مارکسیسم یک ایدئولوژی یا یک

حقیقت نیست، بلکه صرفاً آزادی از قید نیازهای انسانی به عنوان سرچشمهٔ ارزش‌هاست.

به این ترتیب، بناست که انقلاب همهٔ انسان‌ها را از قید نیازهای طبیعیشان آزاد کند و به پشتوانهٔ این آزادی، انسان‌ها نیز ارزش‌هایشان را خودشان بیافرینند. یک نکته را باید به‌روشنی درک کرد، و آن این‌که مارکسیسم نه دگرگونی مفاهیم که دگرگونی انسان‌هایی معین است. مارکسیسم یعنی آزاد ساختن انسان.

اندیشه‌های جدید: تفکر آینده قابل پیش‌بینی نیست و در این نظم انسانی جدید به دست خودش آفریده خواهد شد.

سیاست: سازماندهیِ کردار به منظور رسیدن به هدفی.

پراکسیس یعنی کردار آگاهانه و عملی. به اعتقاد مارکس، تفکر باید در قالب کردار تجسم بیابد. مفاهیم باید تغییر کنند و به نیرویی تاریخی تبدیل شوند.

اندیشه‌ورزی برود به جهنم.

مارکسیسم صریحاً اعلام می‌کند که هر گونه نظریه‌ای که تجسم عینی نیابد نظریه‌ای است محال.

نیچه

نیچه نیز، همانند کانت و شوپنهاور، لهستانی بود.[1]

---

۱. موطن کانت کونیگسبرگ بود (کالینینگرادِ امروزی در روسیه) که لهستانی‌ها ←

۱۸۴۴ـ۱۹۰۰

نیچه: اعصابِ شِلی، معدهٔ کارلایل، و روحِ زنی جوان.

نیچه به سراغ تبارشناسی[1] بی‌واسطه می‌رود:

داروین (نظریهٔ تکامل از راه تنازع)

اسپنسر (فیلسوف انگلیسی، دارای نظریه‌ای در باب تکامل از ساده به پیچیده و متکثر)

بیسمارک

شوپنهاور.

نیچه فیلسوف به معنای دقیق کلمه نبود: او گزین‌گویه[2] و یادداشت می‌نوشت.

برای درکِ هر چه بهترِ نیچه لازم است مفهوم ساده‌ای مثل پرورش گاو را درک کنیم.

دامپروری که می‌خواهد نژاد گاوهایش را بهتر کند به این ترتیب عمل می‌کند که می‌گذارد تمام گاوهای ضعیف‌تر بمیرند و از قوی‌ترین گاوهای نر و ماده برای زاد و ولد استفاده می‌کند.

ادعای مالکیت آن را داشتند و به آن کرولوییچ (Królewiec) می‌گفتند. شوپنهاور اهل دانتسیگ بود که لهستانی‌ها ادعای مالکیت این شهر را نیز، با نام گدانسک، داشتند. نیچه هم اگرچه در روکن، واقع در ساکسونی پروس، به دنیا آمده بود، اغواشدهٔ این تصورِ آشکارا بی‌اساس بود که اجدادش از نجیب‌زادگان لهستانی‌اند. («من یک نجیب‌زادهٔ نژادهٔ لهستانی‌ام»، آنک انسان، ۱۸۸۸).

1. genealogy
2. aphorism

تمام اخلاقیات نیچه‌ای بر همین مبنا استوار است.

نژاد انسان همچون سایر نژادهاست؛ این نژاد نیز با انتخاب طبیعی و نزاعی که خود حیات باعث و بانی آن است بهبود می‌یابد و پیشرفت می‌کند.

در همین‌جاست که با احساسی‌ترین و تحریک‌کننده‌ترین جنبهٔ فلسفهٔ نیچه مواجه می‌شویم: این جنبه در تقابل با مسیحیت قرار دارد، مسیحیتی که به‌زعم نیچه مبتنی بود بر تحمیل اخلاقیات ضعیفان بر قدرتمندان، چیزی که برای نژاد انسانی مضرّ و، بنابراین، غیراخلاقی است.

ناگفته پیداست که چنین نگرشی، نگرشی انقلابی بود و تمام نظام‌های ارزشی آن روزگار را واژگون کرد.

نیچه ــ و این عمده‌ترین وجه تمایز او از شوپنهاور است ــ طرفدار **زندگی** است.

یادآور می‌شوم که تفکر بشری، از کانت به بعد، به صورت روزافزونی در جستجوی زندگی، تکامل، یا وجود است. ذهن دغدغهٔ عمیقی پیدا کرده است ــ ذهنی که دیگر به نظام‌های انتزاعی اعتماد نمی‌کند و احساس می‌کند خود زندگی روز به روز در معرض خطر بیش‌تری قرار می‌گیرد.

این‌جاست که نیچه، از همان ابتدا و در نخستین کتاب خود در باب ریشه‌های تراژدی یونانی، دیونیسوس را (که خدای شراب، عیش و سرمستیِ حیات است) در تقابل با آپولون

(خدای طمأنینه، زیبایی و اندیشه‌گری) قرار می‌دهد. در تراژدی یونانی، گروه همسرایان نمایندهٔ دیونیسوسند، حال آن‌که آپولون خود را از طریق دیالوگ بیان می‌کند.

دیونیسوس قدرتِ نژاد بشر، قدرت زندگی، است، اما آپولون انفرادی، ضعیف و میراست.

این تقابل میان آپولون و دیونیسوس امروزه همچنان وجود دارد. نمونه‌اش بتهوون است. به اعتقاد نیچه، بدبینی نوعی ضعف است و مورد نکوهش و لعن زندگی است، و خوش‌بینی نیز چیزی سطحی (کانادایی!) است.[1]

پس چه چیز باقی می‌ماند؟

جهشی به ژرفاها: آنچه برای انسان باقی می‌ماند خوش‌بینیِ تراژیک است، ستایش زندگی و قوانین خشن آن به‌رغم تمام ضعف‌های فردی.

در یونان، سقراط، افلاطون و ارسطو نمایندگان همان تعادلی هستند که مورد نکوهش و لعن نیچه است، اما اوریپید و آریستوفان گواهانِ قانونِ حیاتند.

در این‌جا لازم است نکته‌ای ثانوی را روشن کنم: چرا باید یونان این‌همه برای ما مهم باشد؟ زیرا در یونان، برای نخستین بار، انسانِ خردورز،[2] انسانی که با «خرد» شکل گرفته است، به

---

۱. زن گومبروویچ، ریتا، کانادایی است.

2. rational

بار می‌نشیند و تحقق می‌یابد. به همین دلیل است که فلسفه و هنر یونانی این چنین برای ما اهمیت می‌یابند، زیرا تمام اروپا و انسانیت مدرن ریشه در یونان دارد.

اهمیت نیچه به دلیل انتقاد بسیار باریک‌بینانهٔ او از تمام مفاهیم شناخته‌شدهٔ ما، از روح انسانی، از اخلاقیات و از فلسفه است. او اثبات کرد که تفکر فلسفی در جایی خارج از زندگی، آن‌جاکه گویی فلاسفه از دور به جهان و تکامل آن می‌نگرند، به ثمر نمی‌نشیند، بلکه تفکر فلسفی غرق در زندگی است و اگر اسیر انحراف نشود همیشه بیانگر زندگی خواهد بود.

نیچه از این حیث پیشگامی بزرگ است، هرچند که، بسیار وامدار شوپنهاور بود، به‌ویژه در مباحث مربوط به آزادی غریزه و به‌رغم آن‌که این مفهوم را به مقصودی کاملاً متضاد به کار گرفت.

از نظر نیچه، زندگی چیز نیکویی نیست، اما ما محکوم به زندگی کردنیم. چنین نگرشی به تناقض می‌انجامد، چنان‌که او ستایشگر بی‌رحمی، خشونت (بی‌هیچ شفقتی)، تازیانه و سلاح هم بود. فلسفه‌ای «نظامی».

در عقاید نیچه سه مفهوم غالب وجود دارد.

در چنین گفت زرتشت (که او فقط توانست چهل نسخهٔ آن را بفروشد و هفت تای آن را هم هدیه داد):

۱. خدا مرده است. منظور این است که انسانیت به بلوغ

خود رسیده است. ایمان داشتن به خدا امری است نابهنگام.[1] انسان در پایان کار، در این جهان تنهای تنهاست. هیچ چیز جز زندگی باقی نمانده است.

۲. (ایده‌ای احمقانه.) مفهوم ایدئال ابرانسان. انسان پدیداری است گذرا که باید بر آن غالب آمد. به همین دلیل انسان مسئله‌ساز[2] است. او در ذات خویش یک پل است نه یک پایان.

تلقی نیچه از انسان: ما هیچ نیستیم جز وسیله‌ای برای دستیابی به نوعی هستی والاتر. در این صورت، عشق و سرسپردگی به این انسانِ آتی، این ابرانسان، مهم‌تر از عشق ورزیدن به دیگران است.

۳. بازگشت جاودانه.

این مفهوم در اصل ریشهٔ علمی دارد و از یک سو، زاییدهٔ طرز تصور زمان نامتناهی و از سوی دیگر، زاییدهٔ مفهوم علیت است.

آنتروپی.[3] از دست دادن انرژی به سبب تابش.

نیچه از علتی اولیه آغاز می‌کند که به وجود آورندهٔ تمام علت‌های دیگر، علت ـ معلول‌ها و نظایر آن است.

فرایند خودکاری که از علت به معلول می‌رسد، فرایندی که به یمن آن ما به نقطهٔ کنونی رسیده‌ایم.

متعاقب این فرایند، علت ـ معلول‌های دیگری می‌آیند و سرانجام از میان می‌روند، و بار دیگر نخستین علت باز خواهد

---

1. anachronistic
2. problematic
3. entropy

گشت و الخ، و ما نیز دوباره در موقعیتی مشابه خواهیم بود.

از آن‌جا که زمان نامتناهی است، این چرخه به صورت ابدی تکرار خواهد شد.

این ایده، ایده‌ای ساده‌لوحانه و از مد افتاده است، زیرا مفهوم علیت فقط در جهان پدیداری معنا دارد؛ مفهوم علیت می‌تواند برای علم مفید باشد و صحت آن را هم می‌توان با آزمایش سنجید، اما علیت را راه‌های ادراک[1] ما محدود می‌کند.

بنابراین، نمی‌توانیم از چیزِ در خود، از خدا، از ابدیت و امثال آن سخن بگوییم.

نیچه بحث خود را با تصوری علمی از علیت آغاز می‌کند و بر مبنای آن نوعی نظام متافیزیکی از زندگی می‌سازد.

نیچه فریفتهٔ تصدیقِ[2] اعلای زندگی شد.

بدون خدا، قوانین بیرونی نیز وجود نخواهند داشت.

ـ تنها قانون معتبر برای نیچه تصدیق زندگی است.

ـ فلسفهٔ او فلسفه‌ای ضدمسیحی و خداناباورانه است.

ـ باور نداشتن به خدا به این سادگی‌ها هم نیست.

یکشنبه، ۲۵ مه

هنگامی که مشخصات کلی اگزیستانسیالیسم را برایتان می‌گفتم، یک نکتهٔ بسیار مهم را فراموش کردم.

---

1. perception 2. affirmation

در فلسفهٔ کلاسیک، فیلسوف کسی بود که به زندگی می‌نگریست اما خودش بیرون از زندگی قرار داشت.

کی‌یرکگور با گفتن این مطلب که فیلسوف نیز درون زندگی قرار دارد به چنین نگرشی تاخت.

فلسفه‌ورزی نوعی عملِ وجود داشتن است. کار بسیار آسانی است که فیلسوف را انسانی ممتاز به حساب آوریم.

در هر فلسفه‌ای انتخابی بنیادین وجود دارد که اختیاری است و همهٔ چیزهای دیگر اعم از نظام، استدلال و امثال آن فقط در خدمت توجیه آن انتخاب و اثبات این مطلبند که انتخاب مورد نظر به واقعیت جواب می‌دهد. این مفهوم انتخاب بنیادین، انتخاب اختیاری، را سارتر بار دیگر مطرح کرد: انتخاب کردن عملی است اختیاری که ما به مدد قوهٔ ایجاد ارزش‌ها انجام می‌دهیم.

و این انتخاب بنیادین نزد سارتر ممکن است تا آن‌جا پیش رود که انتخابِ نفی، ارزش به حساب آید: اگر من نه زندگی بلکه مرگ را برگزینم، هر آنچه مرا به مرگ رهنمون می‌شود، مثلاً فقدان خوراک، تبدیل به ارزشی مثبت می‌شود. علاوه بر این، به همین دلیل است که سارتر آن‌چنان دلبستهٔ ژنه[1] بود، چراکه ژنه شر را برگزید؛ طبیعتاً گفتن چنین چیزی احمقانه است، زیرا هر رئیس پلیسی خوب می‌داند که ژنه هیچ چیز را

---

1. Genet

انتخاب نکرد. او کارش را با دله‌دزدی و نظایر آن شروع کرد، و این چنین بود که اندک‌اندک با ساز و کاری نامحسوس تبدیل به دزد شد. این انتخاب بنیادین، پدیدآورندهٔ همان چیزی است که روانکاوی اگزیستانسیال[1] نامیده می‌شود.

بازمی‌گردم به این نکتهٔ مهم در بارهٔ اگزیستانسیالیسم: فیلسوف در درون زندگی قرار دارد، مطلبی که یکی از جریان‌های اصلی اندیشه ما در قرن نوزدهم بود.

مسیر این تفکرِ غربی را می‌توان از طریق پرسش‌های مهمی که مطرح می‌کنند ترسیم کرد:

۱. فروکاست اندیشه. با کانت اندیشه از حدود خویش آگاه می‌شود. حال اندیشه می‌داند که، مثلاً، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد، اما این را هم می‌داند که محال است بتوان ثابت کرد خدا وجود ندارد.

فروکاست‌های متوالی عبارتند از فروکاست فویرباخ، فروکاست مارکس (که نزد او آگاهی تابعی از زندگی و «هستی، تعیین‌کنندهٔ آگاهی است»)، فروکاست پدیدارشناسانهٔ هوسرل، که در آن فلسفه دیگر نه در جستجوی واقعیت چیزها یا حقیقت، بلکه صرفاً نوعی مرتب کردن امور واقع آگاهیِ ماست، و سرانجام فروکاست روانکاوانهٔ فروید که، به‌زعم من، ربط چندانی به فروکاست‌های فوق ندارد، زیرا دارای ماهیتی علمی است.

---

1. *existential psychoanalysis*

فروکاست ویژگی غالب قرن نوزدهم است.

۲. مسئلهٔ بعدی، که سخت‌تر نیز هست، مسئلهٔ زندگی، مسئلهٔ شدن است.

پیش از هگل، فلسفه مدعی توصیف دنیایی ثابت بود که در حالت ایستایی قرار داشت و در آن مفهوم حرکت، مفهوم شدن، به‌یقین مشکل‌ساز بود (پیش‌تر در فلسفهٔ یونان)، اما مسئله‌ای اساسی نبود.

اما فلسفهٔ هگل فلسفهٔ شدن است.

فلسفهٔ هگل ایدهٔ نقصان خرد است، خردی که در روند پیشروی و گسترش یافتن است.

شوپنهاور اندیشه را از این هم مستقیم‌تر به زندگی وصل می‌کند، اما همزمان اصل تأمل و کفّ نفس را نیز مطرح می‌کند که به واسطهٔ آن آدمی می‌تواند، به تعبیری، زندگی را بکُشد یا از آن بگریزد.

اگزیستانسیالیسم در پهنهٔ زندگی به گِل می‌نشیند. اگزیستانسیالیسم در وجود است، اما خود را، علاوه بر این، عملی حیاتی نیز به حساب می‌آورد (امری عجیب).

پدیدارشناسی هوسرل چیست؟ سرچشمهٔ آن ریاضیات است.

هوسرل منطق‌دان و ریاضیدان بود. پدیدارشناسی او نوعی طبقه‌بندی امور واقع آگاهی است. نکتهٔ عجیب این‌جاست که

این جبر[1] معنوی هوسرل را مخصوصاً هایدگر برای اگزیستانسیالیسم به‌کارگرفت، اگزیستانسیالیسمی که در تضاد کامل با پدیدارشناسی هوسرلی است.

امروزه نیز این مفاهیم انتزاعی (مفاهیم ارسطویی، کاتولیکی و امثال آن‌ها) همچنان بخشی از تفکرند. امروزه، از راه تضادی دیالکتیکی، [چند کلمه افتاده است] در حال مقابله با اگزیستانسیالیسم از طریق ساختارگرایی است.

(گومبروویچ مسیر خویش را می‌یابد، جغرافیای فلسفه.)

ساختارگرایی را نمی‌توان به‌آسانی تعریف کرد، زیرا در قلمروهای گوناگون اندیشه ریشه دارد. ساختارگرایی هم ثمرهٔ اندیشهٔ ریاضی است، مثل مطالعات زبان‌شناختی سوسور، و هم [جمله در همین‌جا قطع شده] و در جامعه‌شناسی لوی - استروس[2] و حتی [متن در این‌جا ناتمام می‌ماند].

1. algebra   2. Lévi-Strauss

در بارهٔ نویسنده

آثـار ویـتولد گـومبروویچ (۱۹۰۴ــ۱۹۶۹)، رمـاننویس و نـمایشنامهنویس لهسـتانی، را نـازیها، اسـتالینیستها و حکومت کمونیستی لهستان همگی فضاحتبار و ضالّه خواندند. گومبروویچ ۲۴ سال را در تبعیدی خودخواسته در آرژانتین به سر برد، در سال ۱۹۶۳ به اروپا بازگشت و سرانجام در ریویرای فرانسه اقامت گزید. شکلگیری کـتاب **فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه** در قالب سخنرانیهای او برای زنش ریتا و دوست صـمیمیاش دومـینیک دو رو آغـاز شـد. دو رو زنـدگینامهٔ خودنوشتِ گومبروویچ با عنوان **نوعی عهد**[1] را ویراستاری کرده بود و آن دو چنان به هم نزدیک بودند که گومبروویچ یک بار از وی خواسته بود برایش تفنگ یا زهری فراهم کند تا خودش را بکشد. دو رو نیز، به امید این که فکر دوسـتش را از عـارضهٔ

1. *A Kind of Testament*

قلبی‌اش، که دیر یا زود او را می‌کشت، منحرف کند، از گومبروویچ خواست تا جلسات درسی با موضوع فلسفه برگزار کند. آنگونه که ریتا گومبروویچ می‌گوید، «دومینیک خیلی خوب می‌دانست که در این لحظهٔ اضمحلال جسمانی، آنچه نیروی به حرکت در آوردن روح او را دارد فلسفه است.» در ترجمه انگلیسی حاضر، که نخستین ترجمهٔ انگلیسی منتشرشده از فلسفه در شش ساعت و پانزده دقیقه است، افتادگی‌ها و پانوشت‌های متن، که نگارندهٔ آن‌ها ناشناس است، برابر با چاپ اصلی فرانسوی آن، حفظ شده است.



ویتولد مارین گومبروویچ (۱۹۰٤ـــ۱۹٦۹) رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس لهستانی یکی از چهره‌های برجستهٔ ادبیات اروپای شرقی و از نویسندگان شناخته‌شدهٔ قرن بیستم به حساب می‌آید. نوشته‌های ادبی او آمیخته با تحلیل‌های روان‌شناسانه، ضدیت با ملی‌گرایی، و حس تناقض و پوچی است. قدر گومبروویچ فقط در سال‌های پایانی عمرش دانسته شد، ولی پس از آن به شهرتی جهانی دست یافت و اینک یکی از چهره‌های شاخص ادبیات لهستان به شمار می‌رود، چنان‌که دولت لهستان سال ۲۰۰٤ را، به مناسبت صدمین سالگرد تولد او، سال ویتولد گومبروویچ نامید.

کتاب حاضر شاهدی بر دلبستگی خاص او به فلسفه، محملی برای شناخت بهتر و عمیق‌تر پشتوانهٔ فکری او و نخستین گام در برگرداندن آثار این نویسنده به فارسی است.

۲۸۰۰ تومان

ISBN 978-964-311-931-7

9789643119317

EFTEKHARI